

Jaroslav Pelikan

TRADIȚIA CREȘTINĂ
O istorie a dezvoltării doctrinei

V

Doctrina creștină și cultura modernă (de la 1700)

Jaroslav Pelikan (1923-2006), teolog luteran convertit la ortodoxie în 1997. Sub îngrijirea sa a fost publicată, între 1955 și 1971, lucrarea monumentală în douăzeci de volume *Luther's Works*, dedicată teologiei lui Martin Luther. A fost profesor emerit la Universitatea Yale, membru de onoare al Fundației Carnegie pentru Perfecționarea Învățămîntului, președinte al Academiei Americane de Arte și Științe, editor la Encyclopaedia Britannica. În noiembrie 2004 i s-a decernat „Premiul John W. Kluge pentru întreaga activitate în slujba Științelor Umaniste”, acordat de Biblioteca Congresului SUA. De același autor: *From Luther to Kierkegaard*, 1950; *Development of Christian Doctrine*, 1969; *The Vindication of Tradition*, 1984; *Jesus Through the Centuries*, 1985; *Imago Dei*, 1990; *Christianity and Classical Culture*, 1993; *Faust the Theologian*, 1995; *Mary Through the Centuries*, 1996; *The Reformation of the Bible / The Bible of the Reformation*, 1996. Lucrări traduse în limba română: *Fecioara Maria de-a lungul secolelor*, Humanitas, 1998; *Iisus de-a lungul secolelor*, Humanitas, 2000.

Lector: Alexander Baumgarten

Coordonator de proiect: Ioan-Florin Florescu

Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*
5. Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

© 1989 by The University of Chicago. All rights reserved.

© 2008 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;

P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

PELIKAN, JAROSLAV

Tradiția creștină : o istorie a dezvoltării doctrinei / Jaroslav Pelikan;
trad. de Silvia Palade. – Iași : Polirom, 2004-2008

5 vol.

ISBN (10) 973-681-653-2

Vol. 5: Doctrina creștină și cultura modernă (de la 1700) / trad. și note de
Mihai-Silviu Chirilă, 2008. – Bibliogr. – Index. – ISBN 978-973-46-0790-7

I. Chirilă, Mihai-Silviu (trad.)

23

28(091)

Printed in ROMANIA

Jaroslav Pelikan

TRADIȚIA CREȘTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

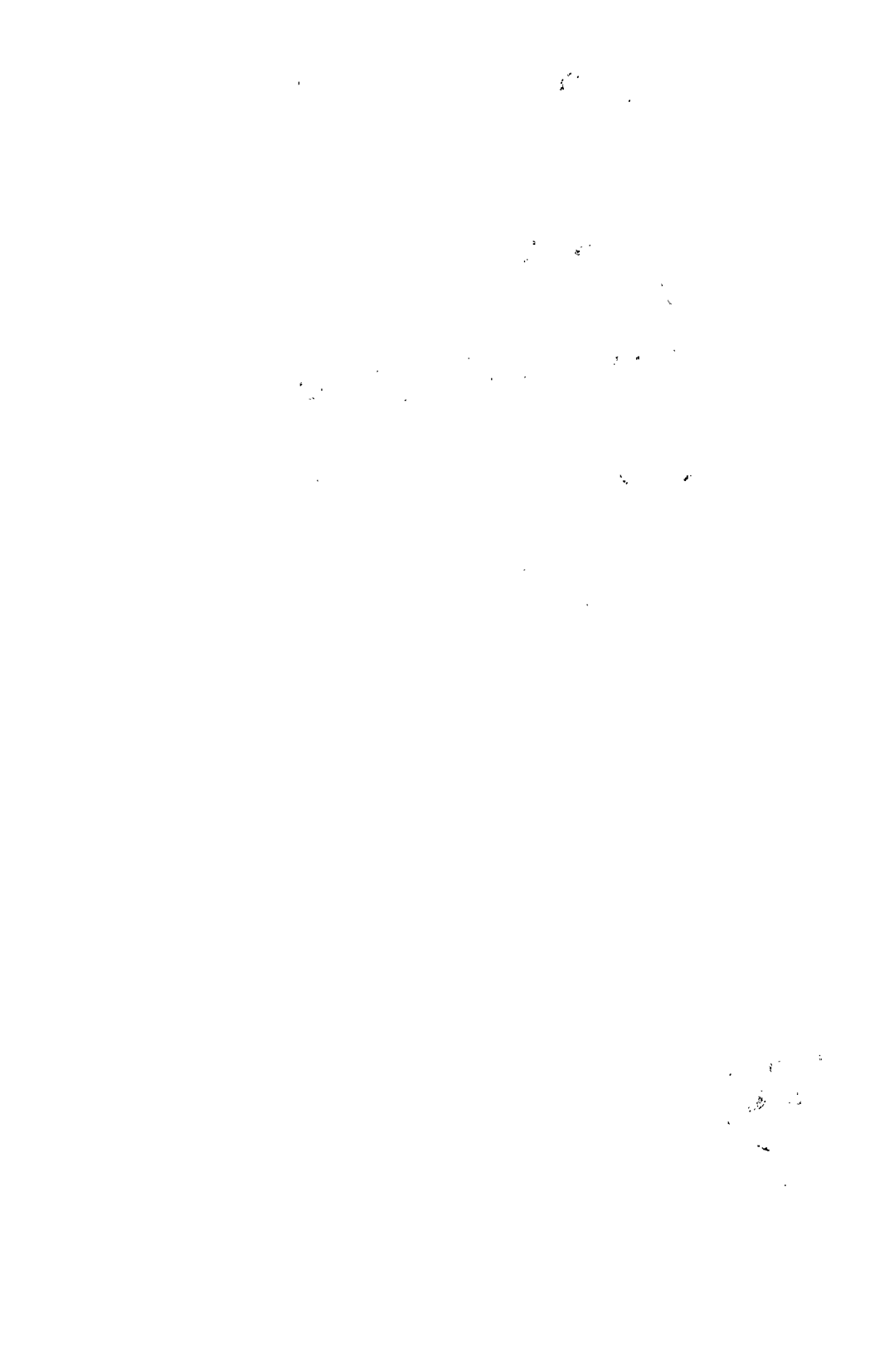
V

445 817

Doctrina creștină
și cultura modernă (de la 1700)

Traducere și note de Mihai-Silviu Chirilă

POLIROM
2008



Cuprins

Notă asupra ediției	7
Prefață	9
Surse principale	11
„Din păcate, chiar teologia”	53
1. Criza ortodoxiei în Răsărit și în Apus	61
Apologia Bisericii	64
Cercetări privind doctrina creștină	75
Doctrina legii și harului	85
O viață plină de evlavie și sfințenie	97
2. Obiectivitatea revelației transcendente	108
Minune, taină și autoritate	109
Adevărurile contingente ale istoriei	122
Dogma hristologică și personajul istoric Iisus . . .	136
Esența adevăratei religii	147
3. Teologia inimii	163
Transpunerea afectivă a doctrinei	164
Dumnezeu și sufletul	174
Desăvârșirea evanghelică	188
Experiența Duhului Sfânt	203
4. Fundamentele viziunii creștine despre lume	213
Realitatea lui Dumnezeu	218
Făcătorul cerului și al pământului	229
Chipul divin	239
Progresul împărăției	250

5. Definiția doctrinei	261
Principiul medierii istorice	263
Inspirație și infailibilitate	273
Consensul tradiției creștine	283
Dogma și dezvoltarea sa	295
6. Sobornicitatea Trupului lui Hristos	309
Reînnoirea ecleziologiei	314
Resurse teologice ale unității	326
Mîntuirea societății	336
<i>Lumen gentium</i>	347
Bibliografie secundară selectivă	357
Index	375

Notă asupra ediției

Pentru citatele biblice din prezenta ediție s-a folosit traducerea românească sinodală, în ediția *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1991. Numerotarea psalmilor urmează această ediție, diferind de cea din ediția în limba engleză. Pentru citatele din *Vechiul Testament* care aveau în original mențiunea (LXX) s-au folosit volumele apărute pînă acum în ediția Septuaginta, Polirom – Colegiul „Noua Europă”, 2004-2007. Alte citate biblice care aveau mențiunea (LXX) sau (Vulg.) au fost traduse după forma din limba engleză din original. Lucrările patristice traduse în limba română au fost citate după titlurile românești consacrate.

Mihai-Silviu Chirilă

Prefață

Doctrina creștină și cultura modernă (de la 1700) este al cincilea și ultimul volum al acestei istorii a dezvoltării doctrinei creștine și, în multe privințe, s-a dovedit a fi un „copil-problemă”, așa cum de altfel mă avertizaseră personal și în scris prietenii mei (inclusiv Albert C. Outler și regretatul William A. Clebsch). Ideea scrierii *Tradiției creștine* (deși nu sub acest titlu) începuse să mi se contureze în minte încă din anii '40, iar primele ciorne și schițe datează din anii '50. Am fost hotărât să-mi încep prezentarea din primul volum după Noul Testament, însă nu eram la fel de sigur unde aveam să-mi închei volumul al cincilea, care urma să acopere perioada modernă. Reunirea Conciliului Mondial al Bisericilor în 1948 la Amsterdam mi-a oferit un posibil *terminus ad quem*, așa cum s-a întâmplat și cu promulgarea în 1950 de către papa Pius al XII-lea a dogmei ridicării cu trupul la cer a Fecioarei Maria. În momentul cînd eram pregătit să public volumul întîi, care a apărut în 1971, hotărârile Conciliului Vatican II mă conduseseră deja la concluzia că va trebui să închei istoria doctrinei Bisericii din epoca modernă și, prin urmare, întreaga lucrare cu acest eveniment.

De-abia treptat am început să pun un accent tot mai mare pe istoria dezvoltării doctrinei, separată de istoria gîndirii creștine în general. Iar cea mai afectată de această orientare este, desigur, prezentarea perioadei moderne. De fapt, de-a lungul anilor am ținut prelegeri și am scris mai mult despre istoria teologiei din aceste ultime două sau trei secole decît despre istoria doctrinei Bisericii – mai mult despre Iluminism decît despre pietism, mai mult despre Kierkegaard decît despre Grundtvig, mai mult despre Tolstoi decît despre Soloviev și, la drept vorbind, mai mult despre Harnack decît despre Newman. Ca editor al unei serii de monografii în cinci volume, intitulată *Creatori ai teologiei moderne*, și al unei colecții de surse traduse în trei volume, intitulată *Teologia secolului XX în devenire*, aș fi fost cel puțin la fel de pregătit să scriu istoria teologiei moderne (deși nu într-un singur volum) ca și istoria doctrinei. Într-adevăr, cînd am început să predau, mi-au fost încredințate un curs denumit „Istoria dogmei” și altul intitulat „Istoria teologiei moderne”; ulterior am predat o serie de trei cursuri sub denumirea „Istoria gîndirii creștine”. Așadar, mi-ar fi fost ușor – mult prea ușor – să acord un spațiu mai mult decît generos

sistemelor ultimelor două secole și jumătate și mai ales tendințelor teologice din secolul XX (dat fiind faptul că pe mulți dintre inițiatorii lor i-am cunoscut personal, iar la unele dintre aceste dezvoltări am contribuit și eu într-o oarecare măsură).

Totuși, se cuvenea ca mottoul primului volum al acestei lucrări să alăture numele lui Newman de cel al lui Harnack. Așa cum au remarcat mulți dintre cititorii și criticii mei, volumele succesive ale lucrării par să oscileze între metodologiile sugerate de aceste două nume, iar al cincilea și ultimul volum (în care Newman și Harnack apar pentru prima dată ca actori ai piesei, și nu doar ca autori ai ei) reflectă această oscilație mai vădit decât toate celelalte. Căci perioada modernă din istoria doctrinei creștine poate fi definită drept epoca în care au fost puse în discuție doctrinele mai curînd asumate decât dezbătute de-a lungul istoriei creștine: ideea revelației, unicitatea lui Hristos, autoritatea Scripturii, credința în viața de după moarte și însăși transcendența lui Dumnezeu. A fost, de asemenea, o epocă în care avea să fie fundamental revizuită relația dintre cei trei termeni, *a crede, a propovădui și a mărturisi*, cu care am definit doctrina creștină la începutul primului volum al acestei lucrări: teologii adesea „au mărturisit” mai mult decât „au crezut”, poate chiar mai mult decât „au propovăduit”. Totuși, volumul al cincilea poartă și el titlul *Tradiția creștină*, iar acest lucru a determinat selecția temelor și a autorilor, precum și faptul că folosirea trecutului creștin – tradiția, crezurile și dogma – de către Biserică în perioada modernă este amplu ilustrată în această prezentare, mult mai amplu decât în majoritatea istoriilor teologiei moderne.

În *Autobiografia* sa, Edward Gibbon descria, în numele tuturor autorilor de istorii alcătuite din mai multe volume, sentimentul dulce-amar care se naște odată cu încheierea ultimului volum: „Nu voi ascunde primele emoții de bucurie resimțite atunci cînd mi-am redobîndit libertatea”, recunoștea Gibbon; „însă mîndria mi-a fost repede domolită și o calmă melancolie mi-a cuprins inima la gîndul că tocmai m-am despărțit pentru totdeauna de un vechi și drag prieten”. În cazul meu, bucuria și melancolia sînt întrecute de recunoștința pe care o simt față de toți cei care m-au ajutat să încep, iar acum să termin această ambițioasă lucrare, rod al unei munci de o viață: regretații mei părinți, ceilalți profesori ai mei, colegii și studenții pe care i-am avut de-a lungul a peste patruzeci de ani, bibliotecarii devotați din întreaga lume creștină, oamenii de la University of Chicago Press și Yale University și, mai presus de toți, soția mea, Sylvia, căreia îi dedic întreaga lucrare.

Surse principale

Autori și scrieri

Adm.	Karl Adam
Chr.	<i>Hristos al credinței</i> [<i>Der Christus des Glaubens</i>]. Düsseldorf, 1954
Kath.	<i>Esența catolicismului</i> [<i>Das Wesen des Katholizismus</i>]. Ediția a XII-a. Düsseldorf, 1949
Un.	<i>Una, sfântă, catolică și apostolică Biserică din perspectivă catolică</i> [<i>Una sancta in katholischer Sicht</i>]. Düsseldorf, 1948
Albrt. Vind.	Valentinus Albert. <i>Justificare exegetică la Ioel 2,28-29</i> [<i>Vindiciae exegeticae Joël II, 28,29</i>]. Leipzig, 1695
Allat.	Leon Allatius [Leone Allacci]
Enchir.	<i>Enchiridion despre purcederea Duhului Sfânt</i> [<i>De processione Spiritus sancti enchiridion</i>]. Roma, 1658
Perp. cons.	<i>Consensul perpetuu dintre Biserica de Răsărit și cea de Apus atît în privința dogmei, cît și a ritualului</i> [<i>De perpetuo Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis tam in Dogmate quam in Ritibus consensu</i>]. Ediția a II-a. Roma, 1655
Purg.	<i>Consensul perpetuu dintre Biserica de Răsărit și cea de Apus în privința dogmei Purgatoriului</i> [<i>De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione</i>]. Roma, 1655
Syn. Eph.	<i>Justificarea Conciliului de la Efes și a Sfîntului Chiril [al Alexandriei] cu privire la purcederea Duhului Sfînt de la Tatăl și de la Fiul</i> [<i>Vindiciae synodi Ephesinae et S. Cyrilli de processione ex Patre et Filio Spiritus Sancti</i>]. Roma, 1661
Alph. Lig.	Alphonsus Liguori [Alfonso Maria de Liguori]
Gl. Mar.	<i>Sfăvile Mariei</i> [<i>Le glorie di Maria</i>].
Theol. Mor.	<i>Teologie morală</i> [<i>Theologia Moralis</i>]
Alt. Eth.	Paul Althaus. <i>Die Ethik Martin Luthers</i> . Gütersloh, 1965
Ambr.	Ambrozie al Mediolanumului
Off.	<i>Despre îndatoriri</i> [<i>De officiis</i>]
Spir.	<i>Despre Duhul Sfînt</i>
Amrt.	Eusebius Amort
Brd.	<i>Reflecții despre noul sistem al părintelui Laborde cu privire la infailibilitate</i> [<i>Animadversiones ad novum Systema P. La Bordii de infallibilitate</i>]
Ep.	<i>Epistole</i>
Gut.	<i>Opinii întemeiate</i> [<i>Gutachten</i>]
Indulg.	<i>Originea, dezvoltarea, valabilitatea și consecințele indulgențelor</i> [<i>De origine, progressu, valore, ac fructu indulgentiarum</i>]. 2 vol. Augsburg, 1735

- Rev.* *Revelații, viziuni și apariții particulare: reguli sigure din Scripturi, Concilii, Părinți etc. [De revelationibus, visionibus, et apparitionibus privatis regulae tutae ex scriptura, conciliis, SS. patribus etc.].* Veneția, 1750
- Theol. eclec.* *Teologie eclectică, morală și scolastică [Theologia eclectica, moralis et scholastica].* 4 vol. Augsburg, 1752
- Theol. mor.* *Teologia morală între rigorism și îngăduință [Theologia moralis inter rigorem et laxitatem media].* 2 vol. Veneția, 1757
- Thos. Kemp.* *Argumente critice... că Sfântul Thomas à Kempis este autorul cărții intitulate Urmarea lui Hristos [Deductio critica... Ven. Thomam Kempensem librorum de Imitatione Christi authorem esse].* Augsburg, 1761
- Amvr. Nov. Sobr.* *Amvrosii de Novgorod. O seamă de cuvinte de învățătură [Sobranie poučitelnych slov].* 3 vol. Moscova, 1810
- Andrts.* *Chrēstos Androutsos*
- Dogm.* *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene [Δογματική τῆς Ὁρθόδοξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας].* Ediția a II-a. Atena, 1956
- Dok. symb.* *Simbolistică comparată din perspectivă ortodoxă [Δοκ(μ)ιον συμβολικῆς ἐξ ἐπόψεως Ὁρθόδοξου].* Atena, 1901
- Ek. pol.* *Biserică și stat din perspectivă ortodoxă [Ἐκκλησία καὶ πολιτεία ἐξ ἐπόψεως ὁρθόδοξου].* Ediția a II-a. 2 vol. Salonic, 1964
- Kyr.* *Valabilitatea hirotonirilor anglicane, din perspectivă ortodox-catolică. [Τὸ κύρος τῶν Ἀγγλικῶν Χειροτονιῶν ἐξ ἐπόψεως ὁρθόδοξου].* Istanbul, 1903
- Symb.* *Simbolistică din perspectivă ortodoxă [Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως Ὁρθόδοξου]*
- Anf. Pan. serm.* *Philippe Anfossi. Panegirice și predici [Panegirici e sermoni].* Roma [1817]
- Ang. Sil. CTrid* *Angelus Silesius [Johannes Scheffler]. Conciliul de la Trident înainte de Trident [Concilium Tridentinum ante Tridentinum].* Nisa, 1675
- Ans.* *Anselm de Canterbury*
- Apol. Conf. Aug.* *Apologia Confesiunii de la Augsburg [Apologia Confessionis Augustanae]*
- Cur d. h.* *De ce S-a făcut Dumnezeu om [Cur deus homo]*
- Pros.* *Proslogion*
- Arb.* *Antonio Arbiol y Diez*
- Des. myst.* *Dezamăgiri mistice ale sufletelor care au fost întirziate sau înșelate pe calea către desăvîrșire [Desengaños mysticos a las almas detenidas, ò engañadas en el camino de la perfeccion].* Madrid, 1764
- Inst.* *Educația religioasă [La religiosa instruida... para todas las operaciones de su vida regular].* Madrid, 1765
- Art. Hist. Pi. VII.* *Artaud de Montor. Istoria papei Pius al VII-lea [Histoire du Pape Pie VII].* Ediția a II-a. 2 vol. Paris, 1837
- Art. XXXIX.* *Cele 39 de articole*
- Art. XXXIX. (1801)* *Revizuirea americană a celor 39 de articole (1801)*
- At.* *Atanasie al Alexandriei*
- Ar.* *Cuvinte împotriva arienilor*
- Ep. Afr.* *Epistola către episcopii din Africa*

- Întrup.* Despre întruparea Logosului
Sin. Despre sinoadele de la Ariminum și Seleucia
At. Par. Epit. Atanasie de Paros. *Culegere de dogme divine ale credinței* [Ἐπιτομή εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων]. Leipzig, 1806
Aug. Augustin de Hippo
Bot. Despre botez împotriva donatiștilor
Cat. rud. Despre catehizarea celor neînvățați [De catechizandis rudibus]
Civ. Cetatea lui Dumnezeu [De civitate Dei]
Doctr. creșt. Despre doctrina creștină
Enchir. Enchiridion
Ep. fund. Împotriva epistolei maniheului, numită fundamentală
Erez. Despre erezii
Ev. In. Comentariu la Evanghelia după Ioan
Gen. ad litt. Interpretarea Genezei ad litteram [De Genesi ad litteram]
Gest. Pelag. Despre faptele lui Pelagius [De gestis Pelagii]
Pecc. merit. Despre merite și iertarea păcatelor [De peccatorum meritis et remissione]
Praed. sanct. Despre predestinarea sfinților [De praedestinatione sanctorum]
Serm. mont. Despre Predica Domnului de pe Munte
Soliloq. Solilocvii
Spir. et litt. Duhul și litera [De spiritu et littera]
Vera relig. Despre adevărata religie [De vera religione]
Avkm. Protopop Avvakum Petrovič
Knig. tolk. Cartea interpretărilor și adevăratelor doctrine [Kniga tolkovanij i pravoučeniij]
Žiz. Biografie [Žizneopisanie]
Bau. Ferdinand Christian Baur
Chr. Creștinismul și Biserica creștină de-a lungul primelor trei veacuri [Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte]
Chrpart. Gruparea lui Hristos în Adunarea de la Corint [Die Christus-partei in der korinthischen Gemeinde]
D. G. Istoria dogmei creștine [Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte]. Ediția a II-a. Tübingen, 1858
Episk. Despre originea episcopiei în Biserica creștină [Ueber den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche]
Neun. Istoria Bisericii secolului al XIX-lea [Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts]
Röm. Scopul și contextul Epistolei către Romani [Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs]
Vers. Doctrina creștină a răscumpărării în dezvoltarea ei istorică din cele mai vechi timpuri până în prezent [Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste]. Tübingen, 1838
Baum. Pred. Siegmund Jakob Baumgarten. *Predici* [Predigten]
Beb. Gl. Balthasar Bebel. *Mărturisire de credință completă, dar scurtă* [Ausführliche doch kürztliche Glaubens-Bekandnusz]. Strasbourg, 1685
Bec. Lóp. Becerra López de Osuna y Zarate
Nuev. Ab. Noul Avraam [El nuevo Abraham de la Iglesia]. Mexico City, 1739
Sab. prod. Cărturarul risipitor [El sabio prodigo Christo Señor Nuestro sacramentado]. Mexico City, 1752

- Beng. *Brüd.* Johann Albrecht Bengel. *Scurtă prezentare a așa-numitei unități a fraților* [Abrisz der so genannten Brüdergemeinde]. Stuttgart, 1751
- Gnom. *Indrumător la Noul Testament* [Gnomon Novi Testamenti]
- Bert. Giovanni Lorenzo Berti. *În apărarea sistemului augustinian al harului* [Augustinianum systema de gratia... vindicatum]. 2 vol. Roma, 1747
- Aug. *Disertații istorice* [Dissertationes historicae]. 3 vol. Florența, 1753-1756
- Diss. hist. *Despre disciplinele teologiei* [De theologicis disciplinis]. 10 vol. Bassini, 1792
- Theol. disc. Johann Bugenhagen. *Predică funerară la moartea Doctorului Martin Luther* [Eine christliche Predigt über der Leich und Begräbnis D. Martini Luthers]. Wittenberg, 1546
- Bgn. Luth. Giovanni-Antonio Bianchi. *Două tratate despre puterea și organizarea Bisericii* [Della potestà e della politia della Chiesa trattati due]. 6 vol. în 7. Roma, 1745-1751
- Bianch. Pot. Felix Anton Blau. *Istorie critică a infailibilității Bisericii* [Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit]. Frankfurt, 1791
- Bl. Unfehl. Elias Blachopoulos. *Predici bisericești* [Λόγοι ἐκκλησιαστικοί]. Atena, 1882
- Blach. Log. Serghei Bulgakov. *Ortodoxia răsăriteană. Sinteză a doctrinei Bisericii* [Pravoslavie: Očerki učenija pravoslavnoj cerkvi]. Ediție nouă. Paris, 1985
- Blgkv. Prav. Jaime Luciano Balmes. *Scrisori către un sceptic în materie de religie* [Cartas a un escéptico en materia de religión]
- Blms. *Prot.* *Protestantismul comparat cu catolicismul* [El Protestantismo comparado con el Catolicismo]
- Escép. *Rel.* *Religia demonstrată* [La religion demonstrada al alcance de los niños]
- Prot. Henri Bouillard. *Karl Barth. Geneza și evoluția teologiei dialectice* [Karl Barth: Genèse et évolution de la théologie dialectique]. 2 vol. Paris, 1957
- Rel. Charles-René Billuart. *Despre har* [De gratia]
- Blrd. Brth. *Despre lege și dreptate* [De jure et justitia]
- Blrt. *Despre regulile credinței* [De regulis fidei]
- Grat. *Summa Sfântului Toma adaptată procedurilor academice actuale* [Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata]
- Jur. just. Rudolf Bultmann. *Iisus* [Jesus]. Tübingen, 1964
- Reg. fid. *Teologia Noului Testament* [Theologie des Neuen Testaments]. Tübingen, 1953
- S. T. Dietrich Bonhoeffer. *Teologie și congregație* [Theologie und Gemeinde]
- Bltmn. Benedetto Bonelli. *Observații critice despre congresul nocturn al vrăjitoarelor* [Animavversioni critiche sopra il notturno congresso della lamnie]. Venetia, 1751
- Bnhfr. Theol. Gem. *Anim. cr.*

- Diss. apol.* *Disertație apologetică despre martiriul lui Simon din Trento, ucis de evrei în 1475* [Dissertazione sul martirio del beato Simone da Trento nell'anno MCCCCLXXV, dagli Ebrei ucciso]. Trento, 1747
- Bnyn. Lw. Gr.* John Bunyan. *Doctrina legii și harului dezvăluită* [The Doctrine of the Law and Grace Unfolded]
- Bon. VIII. Un. sanct.* Papa Bonifaciu al VIII-lea. *Unam sanctam*
- Boss. Hist. var.* Jacques Bénigne Bossuet. *Istorie a deosebirilor dintre Bisericile protestante* [Histoire des variations des Eglises protestantes]
- Br. Comp.* Johann Wilhelm Baier. *Compendiu de teologie pozitivă* [Compendium theologiae positivae]
- Brand. Dr. Con.* Margraful din Brandenburg. *Cele trei confesiuni* [Die Drey Confessionen]. Köln, 1695
- Brd. Cln. Cont. mnd.* Bernard de Cluny. *Despre disprețul față de lume* [De contemptu mundi]
- Brd. Clr. Cant.* Bernard de Clairvaux. *Predici despre Cîntarea Cîntărilor* [Sermones in Cantica Canticorum]
- Brgs. Theol. Symb.* Charles Augustus Briggs. *Simbolică teologică* [Theological Symbolics]. New York, 1914
- Brth. Euch.* Yngve Torgny Brilioth. *Credință și practică euharistică* [Eucharistic Faith and Practice]. Londra, 1953
- Brnt.* Gilbert Burnet
- Art. XXXIX.* *Comentariu pe marginea celor 39 de articole* [Exposition of the Thirty-Nine Articles]. Ediția a II-a. Londra, 1700
- Rom.* *Discurs în care se susține opoziția doctrinei, a ritualului și a practicilor Bisericii Romano-Catolice față de natura, scopurile și trăsăturile caracteristice ale credinței creștine* [A Discourse wherein is Held Forth the Opposition of the Doctrine, Worship, and Practices of the Roman Church, to the Nature, Designs, and Characters of the Christian Faith]. Londra, 1688
- Trp.* *Scrisoare către reverendul Trapp* [A Letter to the Reverend Mr. Trapp]. Ediția a II-a. Londra, 1717
- Brth.* Karl Barth
- Ev. Ges.* *Evangelhie și Lege* [Evangelium und Gesetz]
- K. D.* *Dogmatică bisericească* [Kirchliche Dogmatik]. München și Zürich, 1932-
- Krch.* *Biserica și Bisericile* [Die Kirche und die Kirchen]
- Prot.* *Doctrina cuvîntului lui Dumnezeu. Prolegomene la dogmatica creștină* [Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik]. München, 1927
- Prot. Theol.* *Teologia protestantă în veacul al XIX-lea* [Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert]. Zürich, 1947
- Rcht.* *Îndreptățire și dreptate* [Rechtfertigung und Recht]. Ediția a II-a. Zürich, 1944
- Röm.* *Epistola către Romani* [Der Römerbrief]. Ediția a II-a. Zürich, 1940
- Tf.* *Doctrina Bisericii cu privire la botez* [Die kirchliche Lehre von der Taufe]. Ediția a II-a. Zürich, 1943
- Bsst. Kyr. Chr.* Wilhelm Bousset. *Hristos Kyrios* [Kyrios Christos]. Göttingen, 1913
- Budd.* Johann Franz Buddeus

- Mod.* *Despre moderație... în controversele din rîndul teologilor* [*De moderamine inculpatæ tutelæ in certaminibus theologorum*]. Halle, 1720
- Phil. Ebr.* *Introducere în istoria filozofiei evreilor* [*Introductio ad historiam philosophiæ Ebraeorum*]. Ediția a II-a. Halle, 1720
- Bulg. Kat.* Nicolas Bulgaris. *Cateheză sfîntă* [ἱερὰ κατήχησις]. Ediție nouă. Atena, 1940
- Bush.* Horace Bushnell
- Chr. Nurt. Nat.* *Grijă creștină* [*Christian Nurture*] *Natura și supranaturalul, alcătuitînd împreună unicul sistem al lui Dumnezeu* [*Nature and the Supernatural, as Together Constituting the One System of God*]. New York, 1858
- Vic. Sac.* *Jertfirea pentru ceilalți, întemeiată pe principiile obligației universale* [*The Vicarious Sacrifice, Grounded in Principles of Universal Obligation*]. New York, 1866
- Byl. Com. phil.* Pierre Bayle. *Comentariu filozofic pe marginea cuvintelor lui Iisus Hristos* [*Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ*]. Ediția a II-a. Rotterdam, 1713
- Caj. Mos.* Cajetan (Tommaso de Vio). *Comentarii ilustre și remarcabile la cele Cinci Cărți ale lui Moise* [*Commentarii illustres planeque insignes in quinque Mosaicis libros*]. Paris, 1539
- Calv. Inst.* Jean Calvin. *Instituțiile religiei creștine*
- Camp.* Alexander Campbell
- Ev.* *Mărturiile creștinismului* [*The Evidences of Christianity*]
- Mcla.* *Polemică pe marginea botezului creștin între Rev. W.L. Maccala... și Alexander Campbell* [*Debate on Christian Baptism between the Rev. W.L. Maccala... and Alexander Campbell*]. Buffalo, 1824
- Prcl.* *Polemică pe marginea religiei romano-catolice... [cu] John B. Purcell, episcop de Cincinnati* [*A Debate on the Roman Catholic Religion... [with] John B. Purcell, Bishop of Cincinnati*]. Cincinnati, 1875
- Rce.* *Polemică între Rev. A. Campbell și Rev. N.L. Rice* [*A Debate between Rev. A. Campbell and Rev. N.L. Rice*]
- Syst.* *Sistemul creștin cu referire la unirea creștinilor și refacerea creștinismului primar așa cum pledează Reforma actuală* [*The Christian System in Reference to the Union of Christians and Restoration of Primitive Christianity as Pleaded by the Current Reformation*]. Ediția a III-a. Nashville, 1956
- Canst. Spen.* Karl Hildebrand von Canstein. „Prefață” [„Vorrede”] la Philipp Jakob Spener. *Opinii teologice finale* [*Letzte Theologische Bedenken*]. Halle, 1711
- Card. Infall.* Giuseppe Cardoni. *Studiu asupra infailibilității dogmatice a pontifului roman și asupra posibilității de a o defini* [*Elucubratio de dogmatica Romani pontificis infallibilitate eiusque definibilitate*]. Roma, 1870
- Casp. Beyl.* Vincentius Casper-Sohn. *O anexă necesară și folositoare* [*Nöthige und nützliche Beylage*]. Stockholm, 1724
- Cat. Heid.* *Catehismul de la Heidelberg*
- Ces.* Antonio Cesari
- Ep.* *Epistole*
- St. eccl.* *Florilegiu din istoria Bisericii. Argumente selectate* [*Fiore di storia ecclesiastica : Scelti ragionamenti*]. Torino, 1881

- V. Ges. Cr. *Prelegeri despre viața lui Iisus Hristos și despre religia sa* [Orazioni sopra la vita di Gesù Cristo e la sua religione]. Torino, 1830
- C. F. B. Const. Conciliul Federal al Bisericii lui Hristos din America. *Constituție*
- CFlor. (1438-1445) Conciliul de la Florența
- Decr. Arm. *Decret referitor la armeni*
- Chan. William Ellery Channing
- Calv. *Argumentul moral împotriva calvinismului* [The Moral Argument against Calvinism]
- Cath. *Scrisoare despre catolicism* [Letter on Catholicism]
- Evid. Chr. *Mărturii ale creștinismului* [Evidences of Christianity]
- Evid. Rev. *Mărturiile religiei revelate* [The Evidences of Revealed Religion]
- Fén. *Observații asupra caracterului și scrierilor lui Fénelon* [Remarks on the Character and Writings of Fénelon]
- Hon. *Cinstire datorată tuturor oamenilor* [Honor Due to All Men]
- Lke. *Asemănarea față de Dumnezeu* [Likeness to God]
- Un. Chr. *Creștinismul unitarian* [Unitarian Christianity]
- Chil. Rel. Prot. William Chillingworth. *Religia protestanților, o cale sigură către mântuire* [Religion of Protestants a Safe Way to Salvation]. Ediția a IX-a. Londra, 1727
- Chir. Ierus. Cateh. Chiril al Ierusalimului. *Predici catehetice*
- Chom. Aleksei Chomiakov
- Crk. *Despre Biserică* [O cerkvi]
- Égl. lat. Prot. *Biserica latină și protestantismul din perspectiva Bisericii Ortodoxe* [L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise Orthodoxe]. Lausanne, 1872
- Cipr. Ep. Ciprian de Cartagina. *Epistole*
- CLater. (1215). Const. Cel de-al patrulea conciliu de la Lateran. *Constituții*
- Clem. Q. d. s. Clement Alexandrinul. *Care este bogatul ce se mântuiește?* [Quis dives salvetur?]
- Clrdge. Samuel Taylor Coleridge
- Conf. Fid. *Confessio Fidei*
- Const. *Despre constituirea Bisericii și a statului potrivit ideii fiecăruia* [On the Constitution of Church and State according to the Idea of Each]
- Ess. *Eseuri despre vremea sa* [Essays on His Times]
- Inq. Sp. *Confesiunile unui spirit iscoditor* [Confessions of an Inquiring Spirit]
- Log. *Logică* [Logic]
- Ly. Serm. *Predică laică* [A Lay Sermon]
- Ref. *În sprijinul reflecției* [Aids to Reflection]
- Rev. Rel. *Prelegeri despre religia revelată, perversiunile și concepțiile ei politice* [Lectures on Revealed Religion, Its Corruptions and Political Views]
- Clrk. Darw. Rufus Wheelwright Clark. *Teoria lui Darwin despre originea omului* [Darwin's Theory of the Descent of Man]. Albany, 1873
- CMM. Coop. Conferința misionară mondială. *Cooperare și promovarea unității*. Edinburgh, 1910
- Comrda. Const. ap. Antoninus Seraphinus Camarda. *Sinteză precisă și clară a Constituțiilor apostolice și a ritualului gregorian cu privire la alegerea unui papă* [Constitutionum apostolicarum una cum

- ceremoniali Gregoriano de pertinentibus ad electionem Papae synopsis accurata, et plana*. Rieti, 1732
- Conc. Daniele Concina
Rel. riv. *Despre religia revelată [Della religione rivelata]*. 2 vol. Veneția, 1754
Theol. chr. *Dogmatică creștină și teologie morală [Theologia christiana dogmatico-moralis]*. 10 vol. Napoli, 1772-1775
- Conf. Aug.* *Confesiunea de la Augsburg*
Conf. Belg. *Confesiunea belgiană*
Conf. Sav. *Confesiunea de la Savoy*
Conf. Scot. *Confesiunea scoțiană*
Conf. Sig. *Mărturisirea de credință a lui Johann Sigismund Elector de Brandenburg*
- Coz. Graec.* Lorenzo Cozza. *Istorie polemică a schismei grecilor [Historia polemica de Graecorum schismate]*. 4 vol. Roma, 1719-1720
- Crnly. Int.* Rudolf Cornely. *Introducere istorică și critică la Cărțile Sfinte ale ambelor Testamente [Historica et critica introductio in U.T. Libros Sacros]*. 4 vol. Paris, 1885-1889
- Cstrpln. Infall.* Ludovicus a Castroplano. *Controversa pe marginea infailibilității [De controversia infallibilitatis]*. Napoli, 1870
- CTrid. Conciliul de la Trident
Can. *Canoane*
Decr. *Decrete*
- CUB Conciliul Universal al Bisericii
Mod. ven. *Modalități de venerare*
Trad. *Tradiție și tradiții*
- CVat. (1869-1870) Primul Conciliu de la Vatican
 CVat. (1962-1965) Al Doilea Conciliu de la Vatican
Ad gent. *Decret privind activitatea misionară a Bisericii [Ad gentes]*
Dei Verb. *Constituția dogmatică privind revelația divină [Dei Verbum]*
Dign. hum. pers. *Declarație privind libertatea religioasă [Dignitatis humanae personae]*
Gaud. sp. *Constituția pastorală privind Biserica în lumea modernă [Gaudium et spes]*
Int. mir. *Decret privind instrumentele comunicării sociale [Inter mirifica]*
Lum. gent. *Constituție dogmatică privind Biserica [Lumen gentium]*
Nostr. aet. *Declarație privind relația Bisericii cu religiile necreștine [Nostra aetate]*
Or. eccl. *Decret privind Bisericele catolice răsăritene [Orientalium ecclesiarum]*
Presb. ord. *Decret privind slujirea și viața preoților [Presbyterorum ordinis]*
Sacr. Conc. *Constituție privind Sfânta Liturghie [Sacrosanctum Concilium]*
Unit. redint. *Decret privind ecumenismul [Unitatis redintegratio]*
- Delmp. A.D. Delēmpasē
Oik. *Erezia ecumenismului [Ἡ ἀίρεσις τοῦ Οἰκουμενισμοῦ]*. Atena, 1972
Syn. *Sinodul panortodox [Πανορθόδοξος Σύνοδος]*. Atena, 1976
- Deutsch. Johann Deutschmann
Aug. Conf. *Apologia Confesiunii de la Augsburg [Apologia Augustanae Confessionis]*. Wittenberg, 1667

- Gnad.* Scurtă combatere a opiniei atribuite lui privind termenul har [Kurtze Ablehnung wegen der ihm imputierten Meinung von Gnaden Termin]. [Wittenberg, 1701]
- Luth.* Confesiunea către pastor în Biserica Creștin-Luterană [Der Christ-Lutherischen Kirchen... Prediger-Beichte]. Wittenberg, 1698
- Dipp.* Johann Konrad Dippel [Christianus Democritus]
- Hrt.* Un păstor și o turmă [Ein Hirt und eine Heerde]. Amsterdam, 1706
- Orth.* Începutul, mijlocul și sfârșitul orto- și heterodoxiei [Anfang, Mittel und Ende der Ortho- und Heterodoxie]. F.l., 1699
- Dmls. Arch.* Nikolaos Damalas. Despre principiile primordiale [Περὶ ἀρχῶν]. Leipzig, 1865
- Dmtr. Orth.* Andronikos K. Dēmētrakopoulos. Grecia ortodoxă [Ὁρθόδοξος Ἑλλάς]. Leipzig, 1872
- Doc. Un. Cr.* Documente despre unitatea creștină
- Döll.* Johann Joseph Ignaz von Döllinger
- Ep.* Epistole
- Gnos.* Istorie a sectelor gnostic-maniheiste din Evul Mediu timpuriu [Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im frühen Mittelalter]. München, 1890
- Heid. Jud.* Păgânism și iudaism. Preliminarii la istoria creștinismului [Heidenthum und Judenthum: Vorhalle zur Geschichte des Christenthums]. Regensburg, 1857
- Ppst. Conc.* Papa și conciliul [Der Papst und das Konzil]
- Ppstfab.* Legende papale ale Evului Mediu [Die Papst-Fabeln des Mittelalters]. Stuttgart, 1890
- Ref.* Reforma. Dezvoltarea internă și efectele ei în contextul Confesiunii luterane [Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses]. 3 vol. Regensburg, 1846-1848
- Vat. Dekr.* Scrisori și declarații cu privire la Decretele Vaticanului dintre 1869 și 1887 [Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete 1869 bis 1887]
- Dör. Pet.* Paul Döring. „Cheia” doctorului Petersen, care mai mult încuie decât descuie [Der mehr zu-als auf-schliessende Schlüssel Herrn D. Petersens]. Dresda, 1718
- Dost. Fr. Kar.* F.M. Dostoievski. Frații Karamazov
- Drnd.* Barthélémy Durand
- Diss.* Disertații eclesiastice atât pentru forumul sacramental, cât și pentru cel polemic [Dissertationes ecclesiasticae pro foro tam sacramentali quam contentioso]. Avignon, 1703
- Fid. vind.* În apărarea credinței [Fides vindicata]. Avignon, 1709
- Drnr.* Isaak August Dorner
- Pers. Chr.* Istoria dezvoltării doctrinei persoanei lui Hristos [Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi]. Ediția a II-a. 2 vol. Berlin, 1845-1853
- Syst.* Sistemul doctrinei credinței creștine [System der christlichen Glaubenslehre]. 2 vol. Berlin, 1879-1880
- Dry. Apol.* Johann Sebastian von Drey. Apologetica văzută ca demonstrația intelectuală a divinității creștinismului ca fenomen [Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit]

- des Christenthums in seiner Erscheinung*]. 3 vol. Mainz, 1838-1847
- Dtr. Lmp. Peter Friderich Detry. *Scurtă lămurire ca răspuns adresat lui Friderich Adolph Lampe* [*Kurtze Beleuchtung... Friderich Adolph Lampe*]. [Bremen], 1717
- Dup. Souv. pont. Félix Antoine Philibert Dupanloup. *Suveranitatea papei potrivit legii catolice și potrivit legii europene* [*La souveraineté pontificale selon le droit catholique et le droit européen*]. Ediția a II-a. Paris, 1860
- Düss. Th. Tezele de la Düsseldorf [*Düsseldorfer Thesen*] din 1933
- Dyob. Kōnstantinos Dyobouniōtēs
- Ioan Dam. Ioan Damaschinul [Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός]. Atena, 1903
- Tain. Tainele Bisericii Ortodoxe răsăritene [Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὁρθόδοξου ἐκκλησίας]. Atena, 1912
- Edw. Jonathan Edwards
- Bnrnd. Viața lui David Brainerd [*The Life of David Brainerd*]
- Dist. Mrks. Trăsăturile distinctive ale unei lucrări a Duhului lui Dumnezeu [*The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God*]
- Fr. Will. Libertatea voinței [*Freedom of the Will*]
- Fthfl. Narr. Prezentare fidelă a lucrării surprinzătoare a lui Dumnezeu [*A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*]
- Orig. Sn. Păcatul originar [*Original Sin*]
- Rel. Aff. Trădiri religioase [*Religious Affections*]
- Sm. Thts. Citeva gânduri cu privire la renaștere [*Some Thoughts concerning the Revival*]
- El. Richard T. Ely
- Gr. Pământul de sub picioarele noastre. O autobiografie [*Ground under Our Feet: An Autobiography*]
- Soc. Lw. Legea socială a serviciului [*The Social Law of Service*]
- Elrt. Morph. Werner Elert. *Structura luteranismului* [*Morphologie des Luther-tums*]. 2 vol. München, 1931-1932
- Emer. Ralph Waldo Emerson
- Div. Prelegere susținută la Divinity College [*Divinity School Address*]
- Jour. Jurnale [*Journals*]
- Nat. Natura [*Nature*]
- Rep. Mn. Oameni reprezentativi [*Representative Men*]
- Sup. Cina Domnului [*The Lord's Supper*]
- Engsch. Pet. Carl Gottfried Engelschall. *Concepția total greșită a doctorului Petersen cu privire la cel de-al șaptelea înger vestitor* [*Der den siebenenden posaunenden Engel ganz unrecht verstehende Herr D. Petersen*]. Dresda și Leipzig, 1720
- Epif. Haer. Epifanie din Salamina. Împotriva celor optzeci de erezii [*Panarion*]
- Erhrd. Kemp. Thomas Aquinas Erhard. *Atac împotriva scutului lui Toma de Kempis* [*Polycrates Gersensis contra Scutum Kempense instructus prodiens*]. Augsburg, 1729
- Erkl. Bek. Prima declarație de la Barmen [*Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der deutschen evangelischen Kirche der Gegenwart*]
- Ern. Opusc. Johann August Ernesti: *Opuscula*
- Ess. Consist. Consistoriul de la Esslingen

- Eug. Bulg. Ort.
Eus. Eugenio Bulgaris. *Confesiunea ortodoxă* [Ὁρθόδοξος ὁμολογία]
Eusebiu de Cezareea
H. e. *Istoria bisericească* [Historia ecclesiastica]
V. C. *Viața lui Constantin* [Vita Constantini]
Felb. Hnd. Jeremias Felbinger. *Manual creștin* [Christliches Handbüchlein].
Baltimore, 1799
Fén. François de Salignac de la Mothe Fénelon
Aut. égl. *Scrisori despre autoritatea Bisericii* [Lettres sur l'autorité de
l'église]
Ep. *Epistole*
Gr. préd. *Scrisori despre har și predestinare* [Lettres... sur la grâce et
la prédestination]
Inst. *Învățăături și păreri privind diferite aspecte ale moralității și
desăvârșirii creștine* [Instructions et avis sur divers points de
la morale et de la perfection chrétienne]
Let. div. *Scrisori pe diferite teme metafizice și religioase* [Lettres sur
divers sujets de métaphysique et de religion]
Man. piét. *Manual de pietate* [Manuel de piété]
Tr. ex. *Tratat despre existența și atributele lui Dumnezeu* [Traité de
l'existence et des attributs de Dieu]
Feod. Prav. Arhimandritul Feodor. *Despre ortodoxie* [O pravoslavi]. Sankt-
-Petersburg, 1860
Feof. Proc. Feofan Prokopovič. *Tratat despre purcederea Duhului Sfânt*
[Tractatus de processione Spiritus Sancti]. Gotha, 1772
Fil. Filaret, mitropolit al Moscovei
Ent. *Conversație între un sceptic și un credincios cu privire la
ortodoxia Bisericii de Răsărit* [Entretiens d'un sceptique et
d'un croyant sur l'orthodoxie de l'église Orientale]
Knig. Bit. *Comentariu la Cartea Genezei* [Zapiski... Knigi Bitija]. 3 vol.
Moscova, 1867
Nač. *Compendiu de istorie ecleziastico-biblică* [Načertanie cerkovno-
-biblejskoj istorii]. Ediția a II-a. Sankt-Petersburg, 1819
Sl. *Predici și prelegeri* [Slova a reči]
Star. *Discuții cu un bătrîn credincios* [Besědy k glagolemomu staro-
obradcu]. Ediția a V-a. Moscova, 1855
Flrn. Stlp. ist. Pavel Aleksandrovič Florensky. *Stîlpul și temelia adevărului*
[Stolp i utverždenie istiny]. Berlin, 1929
Flrv. Georges Vasilievič Florovsky
Bib. Bis. *Biblia, Biserica, Tradiția. O viziune ortodox-răsăriteană*
Cr. cult. *Creștinism și cultură*
Cr. mînt. *Creație și mîntuire*
Pt. *Căi ale teologiei ruse* [Puti russkago bogoslovija]. Paris, 1937
Fot. Bib. Patriarhul Fotie al Constantinopolului. *Biblioteca* [Bibliotheca]
Found. *Fundamente. Mărturisire de credință creștină în termenii gîn-
dirii moderne* [Foundations: A Statement of Christian Belief
in Terms of Modern Thought]. Londra, 1913
Frnck. August Hermann Francke
Bcht. *Scurtă și simplă prezentare a abuzurilor practicii spoveda-
niei* [Kurtzer und einfältiger Entwurf von den Miszbräuchen
des Beichtstuhls]
Ber. Obs. *Despre „Observații biblice”* [Bericht von den Observationibus
Biblicis]

- Gl.* *Adevărata temelie a credinței* [*Die wahre Glaubens-Gründung*]. Frankfurt, 1691
- Id.* *Ideea unui student în ale teologiei* [*Idea studiosi Theologiae*]
- Mand. Scrip.* *Citirea Sfintei Scripturi* [*Manducatio ad lectionem Scripturae sacrae*]. Londra, 1706
- Meth.* *Metoda studiului teologic* [*Methodus studii theologici*]. Halle, 1723
- Pass. Joh.* *Discursuri publice despre scena patimilor așa cum apare ea descrisă de evanghelistul Ioan în capitolele al 18-lea și al 19-lea* [*Oeffentliche Reden über die passions-Historie, wie dieselbe vom Evangelisten Johanne im 18. und 19. Capitel beschrieben ist*]. Ediția a III-a. Halle, 1733
- Pass. Marc.* *Discursuri publice despre scena patimilor... din capitolele al 14-lea și al 15-lea din Evanghelia după Marcu* [*Oeffentliche Reden über die Passions-Historie... Marc. 14 u. 15*]. Halle, 1724
- Pred.* *Predici duminicale* [*Sonntags-Predigten*]. 43 vol. Halle, 1698-1700
- Unt.* *Simplu îndrumar despre cum să citim Sfânta Scriptură spre o adevărată edificare* [*Einfältiger Unterricht, wie man die H. Schrift zu seiner wahren Erbauung lesen solle*]
- Zw. Anspr.* *Duble prelegeri scripturale* [*Zweyfache schriftliche Ansprache*]. Halle, 1701
- Frpl. Prim.* Charles-Émile Freppel. *Despre primatul pontifului roman și infailibilitatea învățăturii sale potrivit ultimelor sinoade locale franceze* [*De primatu Romani pontificis eiusque infallibili magisterio iuxta ultima Galliarum concilia provincialia*]. Torino, 1870
- Fund.* *Principii fundamentale. Mărturie.* 12 vol. Chicago, [1910-1912]
- Fusc. Sac. cr.* Lorenzo Fusconi. *Discuție în cinstea inimii sfinte a lui Iisus Hristos* [*Ragionamento in onore del sacro cuore di Gesù Cristo*]. Modena, 1756
- Gaz. Prael.* Pietro-Maria Gazzaniga. *Prelegeri teologice rostite la Universitatea din Viena* [*Praelectiones theologicae habitae in Vindobonensi universitate*]. 2 vol. Bassani, 1831
- Gbts. Ekkl.* Athanasios M. Giebtits. *Ecleziologia apostolului Pavel potrivit Sfintului Hrisostom* [*Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ ἀποστόλου Παύλου κατὰ τὸν ἱερόν Χρυσόστομον*]. Atena, 1967
- Gel. I. Ep.* Papa Ghelasie I. *Epistole*
- Gers. Aufer.* Jean de Gerson. *Posibilitatea alungării mirelui din Biserică* [*De auferibilitate sponsi ab ecclesia*]
- Gffrd.* Lord Arthur Gifford
- Lect.* *Prelegeri* [*Lectures*]
- Trst.* *Încredere, dispoziție și hotărâre* [*Trust, Disposition, and Settlement*]
- Gib.* Edward Gibbon
- Aut.* *Autobiografie* [*Autobiography*]
- Dec.* *Istoria declinului și căderii Imperiului Roman* [*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*]
- Gldn. Ch. Kng.* Washington Gladden. *Biserica și împărăția* [*The Church and the Kingdom*]
- Gr. Naz.* Grigorie de Nazianz
- Carm.* *Poeme* [*Carmina*]

- Or. Cuvîntări [Oraciones]
 Gr. XVI. Papa Grigore al XVI-lea [Mauro Cappellari]
 Mir. Mirari vos
 Tr. Triumful Sfîntului Scaun și al Bisericii [Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa]
- Grh. Loc. Johann Gerhard. *Loci theologici*
 Grig. Mont. Louis Marie Grignon de Montfort
 Am. sag. Iubirea înțelepciunii veșnice [L'amour de la sagesse éternelle]
 Vr. dév. Tratat despre adevărata devoțiune față de Sfînta Fecioară [Traité de la vraie dévotion à la Ste. Vierge]
- Grnvg. Nikolai Fredrick Severin Grundtvig
 Chr. Brnlr. Fundamentele creștine [Den Christelige Børnelaerdom]
 Chr. Snd. Adevărul creștinismului [Om Christendommens Sandhed]
 Nrd. Myth. Mitologie nordică [Nordens Mythologi]
 Pr. Predici [Praedikener]
 Ref. Continuarea Reformei luterane? [Skal den lutherske Reformation virkelig fortsaettes?]
 Snd. Chr. Adevăratul creștinism [Om den sande Christendom]
- Gth. Johann Wolfgang von Goethe
 Eck. Convorbiri cu Goethe în ultimii ani ai vieții sale de Johann Peter Eckermann [Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens von Johann Peter Eckermann]
 Fst. Faust
- Gtti. Vincenzo Lodovico Gotti
 Coll. Colocvii teologico-polemice [Colloquia theologico-polemica]. Bologna, 1727
 Ver. eccl. Adevărata Biserică a lui Hristos [Vera ecclesia Christi]. Veneția, 1763
 Ver. rel. Adevărul religiei creștine [Veritas religionis Christianae]. 2 vol. Veneția, 1750
- Gtz. Georg Heinrich Götze
 Bek. Prudența bucurasă a creștinilor în fața răutății diavolului... împotriva lucrării doctorului Balthasar Bekker „Lumea vrăjită” [Der Christen Freudige Fürsichtigkeit für des Teufels Boszheit... wieder D. Balthasar Bekkers „Bezauberte Welt”]. Dresda, 1696
 Unt. Informare necesară cu privire la discursurile vanitoase ale piețiștilor și entuziaștilor fanatici [Nöthiger Unterricht von denen stoltzen Reden derer Pietisten und fanatischen Schwärmer]. Chemnitz, 1693
- Gyar. Infall. Giovanni [János] Gyarmathy. Infallibilitatea pontifului roman ca o credință bine întemeiată și demnă de laudă [La infallibilità del Romano Pontefice. credenza fondata e commendabile]. Roma, 1870
- Hag. D. G. Karl Rudolf Hagenbach. Istoria dogmei [Lehrbuch der Dogmengeschichte]
 Han. Consist. Consistoriul de la Hanovra
 Harn. Adolf von Harnack
 D. G. Istoria dogmei [Lehrbuch der Dogmengeschichte]. Ediția a V-a. 3 vol. Tübingen, 1931
 Erf. Erl. Cercetare și experiență [Erforschtes und Erlebtes]. Giessen, 1923

- Marc. *Marcion. Evanghelia Dumnezeului străin* [Marcion: *Das Evangelium vom fremden Gott*]. Ediția a II-a. Leipzig, 1924
- Red. Auf. *Prelegeri și lucrări* [Reden und Aufsätze]. 2 vol. Giessen, 1904-1906
- Wes. *Esența creștinismului* [Das Wesen des Christentums]. Ediția a IV-a. Leipzig, 1901
- Wiss. Leb. *Din învățătură și viață* [Aus Wissenschaft und Leben]. 2 vol. Giessen, 1911
- Wrk. Voll. *Din atelierul celor răposați* [Aus der Werkstatt des Vollen-detten]. Giessen, 1930
- Hckng. Reth. William Ernest Hocking. *Sarcini de regîndire. O cercetare a unor laici după o sută de ani* [Rethinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years]. New York, 1932
- Hcks. George Hicks
- Cat. *Un nou catehism* [A New Catechism]. Londra, 1710
- Ltrs. *Mai multe scrisori schimbate de dr. George Hicks și un preot catolic* [Several Letters which Passed between Dr. George Hicks and a Popish Priest]. Londra, 1705
- Hdge. Charles Hodge
- Darw. *Ce este darwinismul?* [What Is Darwinism?]. New York, 1874
- Ess. Rev. *Eseuri și cronici* [Essays and Reviews]. New York, 1857
- Rom. *Comentariu la Epistola către Romani* [Commentary on the Epistle to the Romans]. Ediția a II-a. New York, 1886
- Syst. Theol. *Teologie sistematică* [Systematic Theology]. Reeditare. 3 vol. Grand Rapids, Mich., 1981
- Hdly. Benjamin Hoadly
- Def. *În apărarea legitimității respectării dogmelor Bisericii Angli-cane* [A Defence of the Reasonableness of Conformity]. Londra, 1707
- Flt. *Scrisoare către domnul Fleetwood cu ocazia ultimului său eseu despre minuni* [A Letter to Mr. Fleetwood: Occasion'd by His Late Essay on Miracles]. Londra, 1702
- Kngdm. *Natura împărăției sau a Bisericii lui Hristos* [The Nature of the Kingdom, or Church, of Christ]. Ediția a III-a. Londra, 1717
- Hef. Karl Josef von Hefele
- Conz. *Istoria conciliilor* [Konziliengeschichte]. 7 vol. Freiburg im Breisgau, 1855-1874
- Hon. *Cazul papei Honorius* [Causa Honorii Papae]. Napoli, 1870
- Hfkntz. Jüd. Christian Hoffkuntz. *Descriere a botezului creștin al unui evreu din Torgau* [Beschreibung einer christlichen Juden-Taufe... zu Torgau]. Leipzig, [1706]
- Hfmnn. Enc. Johann Christian Konrad von Hofmann. *Enciclopedia teologiei* [Encyclopädie der Theologie]
- Hll. Karl Holl
- Luth. *Luther*
- Ost. *Răsăritul* [Der Osten]
- Wst. *Occidentul* [Der Westen]
- Hlr. Alt. Friedrich Heiler. *Autonomia în Biserica primelor veacuri și centralismul papal* [Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus]. München, 1941
- Hnbrg. Vers. Daniel Bonifacius Haneberg. *Eseu despre istoria revelației bi-blice* [Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung]. Ediția a II-a. Regensburg, 1852

- Hno. *Theol.* Francisco Henno. *Teologie dogmatică, morală și scolastică* [*Theologia dogmatica, moralis, et scholastica*]. 8 vol. Veneția, 1785
- Holb. *Evol. Scr.* Arthur Holborow. *Evoluția și Scriptura* [*Evolution and Scripture*]. Londra, 1892
- Hon. I. *Ep.* Papa Honoriu I. *Epistole*
- Hor. *Ep.* Horațiu. *Epistole*
- Hrbn. *Crk.* Jozef Miloslav Hurban. *Biserica Luterană Evanghelică* [*Církev evanjelicko-luteránská*]. Skalice, 1861
- Hris. Ioan Hrisostom (Gură de Aur)
- Isa. *Omilii despre Isaia*
- Mat. *Omilii despre Evanghelia după Matei*
- Hrlss. *Enc.* Gottlieb Christoph Adolf von Harless. *Enciclopedie și metodologie teologică din perspectiva Bisericii Protestante* [*Theologische Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche*]. Nürnberg, 1837
- Hrmnn. Wilhelm Herrmann
- Nt. *Criza Bisericii Protestante legată de teologie și soluția ei* [*Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche und ihre Ueberwindung*]. Tübingen, 1913
- Wirk. *Realitatea lui Dumnezeu* [*Die Wirklichkeit Gottes*]. Tübingen, 1914
- Hrn. H. e. Georg Horn. *Istoria ecleziastică și politică* [*Historia ecclesiastica et politica*]
- Hrom. Josef L. Hromádka
- Csty. *Căile unui teolog protestant* [*Cesty protestantského theologa*]. Praga, 1927
- Th. crk. *Teologie și Biserică* [*Theologie a církve*]. Praga, 1949
- Hrsn. *Kngdm.* Benjamin Harrison. *Împărăția cerului* [*The Kingdom of Heaven*]
- Hrth. Hierotheos [Mētropoulos]
- Es. *Comentariu la profetul Isaia* [*Ἑρμηνεία εἰς τόν Προφήτην Ἰσαΐαν*]. Atena, 1883
- Herm. *Comentariu la Epistola către Timotei și Tit* [*Ἑρμηνεία εἰς τὰς πρὸς Τιμόθεον καὶ Τίτον ἐπιστολάς*]. Atena, 1882
- Log. *Predici bisericești* [*Λόγοι ἐκκλησιαστικοί*]. Atena, 1882
- Myst. *Taina frăției divine* [*Τό Μυστήριον τῆς θείας κοινωνίας*]. New York, 1942
- Thrsk. *Adevărată cinstire* [*Ἡ ἀληθὴς θρησκεία*]. Ediția a II-a. Atena, 1895
- Hüg. Friedrich von Hügel
- Ess. *Eseuri și prelegeri despre filozofia religiei* [*Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*]. 2 vol. Londra, 1949-1951
- Myst. *Elementul mistic al religiei la Sfânta Ecaterina din Genova și prietenii ei* [*The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*]. Ediția a II-a. 2 vol. Londra, 1961
- Real. *Realitatea lui Dumnezeu* [*The Reality of God*]
- Ier. Niž. Uč. Ieremia din Nižni Novgorod. *Învățătură despre adevărurile credinței și Bisericii Creștin-Ortodoxe* [*Учение... об истинach православно-Christовoj věry i cerkvi*]. Sankt-Petersburg, 1864
- Il. Ilarie de Poitiers
- Const. *Către Constantinus Augustus* [*Ad Constantinum Augustum*]
- Trei. *Despre Treime*
- In. XI. *Cael. Past.* Papa Inocențiu al XI-lea. *Caelestis Pastor*

- Inoc. *Bog. oblič.* Arhimandritul Inochentie. *Teologie polemică* [*Bogoslovie obličitelnoe*]. Kazan, 1859
- Ioan D: Ioan Damaschinul
Exp. fid. *Despre credință* [*Expositio fidei*]
Hom. *Omilii*
- Ioan. Kv. *Jub. Sbor.* Ioanichie din Kiev. *Culegere jubiliară* [*Jubilejniy sbornik*]. Sankt-Petersburg, 1899
- Irin. *Erez.* Irineu. *Împotriva ereziilor*
- Iv. James Iverach
Chr. Evol. *Creștinismul și evoluția* [*Christianity and Evolution*]. Londra, 1894
Gd. Kn. *Poate fi cunoscut Dumnezeu?* [*Is God Knowable?*]. Londra, 1887
Thsm. *Teismul în lumina științei și a filozofiei actuale* [*Theism in the Light of Present Science and Philosophy*]. New York, 1899
- Jab. *Sal.* Ernst Daniel Jablonski. *Prelegeri strălucite despre ultimele cuvinte ale lui Solomon din capitolul al 12-lea al Ecclesiastului* [*Vortreffliche Reden über die letzten Worte Salomons im 12. Kapitel seines Predigers*]
- Jam. John Jamieson
Acct. *Relatare fidelă a unui proces important al tribunalului conștiinței* [*A Faithful Account of an Important Trial in the Court of Conscience*]. [Londra, 1806]
McGl. *Socinianism demascat... cu ocazia „Eseului practic despre moartea lui Hristos” al doctorului McGill* [*Socinianism Unmasked... Occasioned by Dr. McGill's „Practical Essay on the Death of Christ”*]. Edinburgh, 1787
Sac. Hist. *Folosirea istoriei sacre, mai ales pentru ilustrarea și confirmarea marilor doctrine ale revelației* [*The Use of Sacred History, Especially as Illustrating and Confirming the Great Doctrines of Revelation*]. 2 vol. Edinburgh, 1802
Serm. *Predici ale inimii* [*Sermons on the Heart*]. 2 vol. Edinburgh, 1789-1790
Vind. *În apărarea doctrinei Scripturii... cu privire la dumnezeirea lui Hristos* [*A Vindication of the Doctrine of Scripture... concerning the Deity of Christ*]. 2 vol. Edinburgh, 1794
- Jcksn. *Rem.* John Jackson. *Observații pe marginea unei cărți intitulate Creștinismul vechi de când lumea* [*Remarks on a Book Intituled Christianity as Old as the Creation*]. Londra, 1731
- Jeff. Thomas Jefferson
Ep. *Epistole*
L. J. *Viața și morala lui Iisus* [*The Life and Morals of Jesus*]
P. J. *Filozofia lui Iisus* [*The Philosophy of Jesus*]
Syl. *Expunere despre evaluarea meritului doctrinelor lui Iisus, în comparație cu cele ale altora* [*Syllabus of an Estimate of the Merit of the Doctrines of Jesus, Compared with Those of Others*]
Vir. *Însemnări despre Virginia* [*Notes on Virginia*]
- Jrms. *Kndtf.* Joachim Jeremias. *Botezul pruncilor în primele patru secole* [*Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*]. Göttingen, 1958
- Jwl. *Apol.* John Jewel. *O apologie a Bisericii Angliei* [*An Apology of the Church of England*]
- Kbl. John Keble

- Chr. Yr. *Anul creștin* [The Christian Year]. Oxford, 1827
 Nat. Ap. *Apostazie națională* [National Apostasy]. Oxford, 1833
 Oc. *Scieri și cronici ocazionale* [Occasional Papers and Reviews]
 Spir. *Scrisori cuprinzind sfaturi și îndrumări spirituale* [Letters of Spiritual Counsel and Guidance]
- Khns. Dogm. Karl Friedrich August Kannis. *Dogmatica luterană prezentată printr-o metodă istorico-genetică* [Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt]. 2 vol. Leipzig, 1861-1864
- Kierk. Søren Aabye Kierkegaard
 Afs. Uvid. Eft. *Post-scriptum neștiințific concluziv la „Fărime filozofice”* [Afsluttende uvidenskabelig efterskrift til de Philosophiske Smuler]
 Begr. Ang. *Conceptul de angoasă* [Begrebet Angest]
 Ent. *Sau-sau* [Enten-eller]
 Fr. Bv. *Frică și cutremur* [Frygt og Baeven]
 Ind. Chr. *Inițiere în creștinism* [Indøvelse i Christendom]
 Phil. Sm. *Fărime filozofice* [Philosophiske Smuler]
 Stad. *Stadii pe cărarea vieții* [Stadier paa livets vei]
 Syg. Dd. *Maladia mortală* [Sygdommen til Døden]
- Klft. D. G. Theodor Friedrich Dethlof Kliefoth. *Introducere la Istoria dogmei* [Einleitung in die Dogmengeschichte]. Parchin și Ludwigslust, 1839
- Knt. Immanuel Kant
 Auf. *Răspuns la întrebarea: ce este Iluminismul?* [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]
 Krit. pr. Vern. *Critica rațiunii practice* [Kritik der praktischen Vernunft]
 Krit. rn. Vern. *Critica rațiunii pure* [Kritik der reinen Vernunft]
 Rel. *Religia în limitele rațiunii* [Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft]
- Kol. Káz. Ján Kollár. *Predici și prelegeri pentru duminici, sărbători și alte prilejuri* [Nedělní, svátečné a příležitostné Kázne a Řeči]. Vol. 2. Budapesta, 1844
- Komn. Prosk. Ioan Komnēnos. *Călăuza evlaviei pe Sfântul Munte Athos* [Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου ὄρους τοῦ Ἀθῶνος]
- Krb. Diar. Johann Georg Korb. *Jurnalul unei călătorii la Moscova* [Diarium itineris in Moscoviam]. Viena, [1700]
- Krks. Diomēdēs Kiriakos
 Antipap. *Împotriva papei* [Ἀντιπαπικά]. Atena, 1893
 Dok. *Eseu despre istoria ecleziastică* [Δοκίμιον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας]. Atena, 1874
 Ekkl. Hist. *Istoria ecleziastică de la întemeierea Bisericii pînă în vremurile noastre* [Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία ἀπὸ τῆς ἰδρύσεως τῆς ἐκκλησίας μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων]. 3 vol. Atena, 1897-1898
 Ench. Pat. *Manual de patrologie* [Ἐγχειρίδιον Πατρολογίας]. Atena, 1898
 Theol. diat. *Prelegeri teologice* [Θεολογικαὶ διατριβαί]. Atena, 1898
- Krmr. Mssge. Hendrik Kraemer. *Mesajul creștin într-o lume necreștină* [The Christian Message in a Non-Christian World]. New York, 1938
- Krt. Charles Porterfield Krauth
 Cons. Ref. *Reforma conservatoare și teologia ei* [The Conservative Reformation and Its Theology]. Philadelphia, 1871

- Rel.* *Religie și bigotism [Religion and Religionisms]*. Philadelphia, [1877]
- Krtšv. Sob. A.V. Kortašov. *Pe drumul către un conciliu ecumenic [Na putach k uselenskomu soboru]*. Paris, 1932
- Lacrd. Henri Dominique Lacordaire
- Conf.* *Prelegeri la Notre-Dame din Paris [Conférences de Notre-Dame de Paris]*
- Cons.* *Considerații asupra sistemului domnului de Lamennais [Considérations sur le système de M. de La Mennais]*
- Dom.* *Viața Sfântului Dominic [Vie de saint Dominique]*
- Égl. emp. rom.* *Biserica și Imperiul Roman în veacul al IV-lea [L'Église et l'empire romain au quatrième siècle]*
- Loi hist.* *Discurs despre legea istoriei [Discours sur la loi de l'histoire]*
- Thos. Aq.* *Discurs despre mutarea capului Sfântului Toma de Aquino [Discours pour la translation du chef de Saint Thomas d'Aquin]*
- Lam. Félicité Robert de Lamennais
- Av.* *Viitorul [L'Avenir]*
- Déf.* *În apărarea eseului despre indiferența în materie de religie [Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion]*
- Ep.* *Epistole*
- Indiff.* *Eseu despre indiferența în materie de religie [Essai sur l'indifférence en matière de religion]*
- Mx. égl.* *Relele Bisericii și ale societății și mijloacele de îndreptare a acestora [Des maux de l'Eglise et de la société, et des moyens d'y remédier]*
- Par. cr.* *Cuvinte ale unui credincios [Paroles d'un croyant]*
- Réf.* *Reflecții asupra stării Bisericii [Réflexions sur l'état de l'Eglise]*
- Rel.* *Religia văzută prin legăturile ei cu ordinea politică și socială [De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil]*
- Lang. Joachim Lange
- Antibarb.* *Răspuns dogmatic și hermeneutic la barbaria ortodoxiei ; sau sistemul dogmelor evanghelice [Antibarbarus orthodoxiae dogmatico-hermeneuticus sive Systema dogmatum evangelicorum]*. 2 vol. Berlin, 1709-1711
- Mittl.* *Calea de mijloc corectă [Die richtige Mittel-Strasze]*. Halle, 1712
- Nach.* *Relatare corectă cu privire la incorectitudinea așa-numitelor „relatări inocente” [Auffrichtige Nachricht von der Unrichtigkeit der so genannten Unschuldigen Nachrichten]*. 10 vol. Leipzig, 1707-1714
- Paul.* *Comentariu istoric și hermeneutic despre viața și epistolele apostolului Pavel [Commentatio historico-hermeneutica de vita et epistolis Apostoli Pauli]*. Halle, 1718
- Leon XIII. Papa Leon al XIII-lea
- Aet. Pat.* *Aeterni Patris*
- Ap. cur.* *Apostolicae curae*
- Mir. car.* *Mirae caritatis*
- Or. dign.* *Orientalium dignitas ecclesiarum*
- Prov.* *Providentissimus Deus*
- Rer. Nov.* *Rerum Novarum*
- Less. Gotthold Ephraim Lessing

- Bew.* Despre dovada spiritului și a puterii [*Über den Beweis des Geistes und der Kraft*]
- Frag.* Fragmente dintr-un autor anonim din Wolfenbüttel [*Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten*]
- Nath.* Nathan înțeleptul [*Nathan der Weise*]
- Zw.* Despre intenția lui Iisus și a ucenicilor săi [*Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger*]
- Leyd. Jans. Melchior Leydecker. Istoria jansenismului [*De historia Jansenismi*]. Utrecht, 1695
- Lid. Henry Parry Liddon
- Div.* Dumnezeuirea Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos [*The Divinity of Our Lord and Savior Jesus Christ*]. Londra, 1867
- Pus.* Viața lui Edward Bouverie Pusey [*Life of Edward Bouverie Pusey*]. 4 vol. Londra, 1893-1897
- Lmp. Friedrich Adolf Lampe
- Betr.* Meditații asupra întregii istorii a suferințelor lui Iisus Hristos, potrivit tuturor celor patru evangheliști [*Betrachtungen über die ganze Leydensgeschichte Jesus Christi, nach allen vier Evangelisten*]. 2 vol. Lemgo in Lippe, 1756
- Br.* Sfînta înveșmîntare a nuntașilor mielului [*Der heilige Brautschmuck der Hochzeitgäste des Lams*]. Ediția a V-a. Bremen, 1737
- Dtr.* Motive pentru a nu-i răspunde lui Peter Friderich Detry [*Ursachen warum auf Peter Friderich Detry... nicht geantwortet wird*]. Bremen, 1717
- Ew. Str.* Două tratate despre veșnicia osîndeii [*Zwo Verhandlungen von der Ewigkeit der Strafen*]. Bremen, 1729
- Ghm.* Taina legămîntului harului [*Geheimnis des Gnaden-Bundes*]. 2 vol. Bremen, 1719
- Hist.* Compendiu de istorie sacră și ecleziastică [*Synopsis Historiae sacrae et ecclesiasticae*]. Ediția a IV-a. Utrecht, 1747
- Theol. elench.* Noțiuni elementare de teologie argumentativă [*Rudimenta theologiae elenchticae*]. Bremen, 1729
- Theol. nat.* Compendiu de teologie naturală [*Compendium theologiae naturalis*]. Utrecht, 1734
- Lnrngn. D. Tr. Bernard Lonergan. Despre Treimea divină [*De Deo trino*]. 2 vol. Roma, 1964
- Löl. Symb. Sofocle D. Lölë. Despre primul crez [*Περὶ τὸ πρῶτον Σύμβολον τῆς Πίστεως*]. Atena, 1958
- Lschr. Valentin Ernst Loescher
- Del.* Ultimele cuvinte pline de credință adresate iubitelor săi enoriași din Delitzsch [*Letzte und getreue Worte an seine geliebte Gemeinde zu Delitzsch*]. Leipzig, [1707]
- Dr. Pred.* Trei predici despre cunoașterea și cinstirea Fiului lui Dumnezeu [*Drey Predigten von der Erkenntnis und Ehre des Sohnes Gottes*]. Dresda și Neustadt, 1733
- Hör.* Predică evanghelică despre diferenții ascultători ai cuvîntului lui Dumnezeu [*Evangelische Predigt von unterschiedlichen Hörern der göttlichen Rede*]. Dresda, 1734
- Pens.* Reflecții necesare despre cartea „Gînduri libere despre religie” [*Nöthige Reflexionen über das... Buch Pensées libres sur la religion*]. Wittenberg, 1724

- Unfehl.* *Examinare temeinică a infailibilității Bisericii Romano-Catolice ca fiind nulă și neavenită* [Gründliche Vorstellung von der Römisch-Catholischen Kirche nichtigen Unfehlbarkeit]. Frankfurt și Leipzig, 1724
- Lub. Hist. esp.* Henri de Lubac. *Istorie și spirit* [Histoire et esprit]. Paris, 1950
- Luth.* Martin Luther
- Dtsch. Kat.* *Catehismul german* [Deutscher Katechismus]
- Kl. Kat.* *Micul catehism* [Kleiner Katechismus]
- Post.* *Predică de Crăciun* [Weinachts-Postille]
- Serm. Sacr.* *Predică despre Taina euharistică* [Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften]
- Lw.* William Law
- Bngr.* *Trei scrisori către episcopul de Bangor* [Three Letters to the Bishop of Bangor]
- Chr. Perf.* *Tratat practic despre desăvîrșirea creștină* [A Practical Treatise upon Christian Perfection]
- Dem. Er.* *Demonstrare a gravelor și fundamentalelor erori ale unei cărți recente* [A Demonstration of the Gross and Fundamental Errors of a Late Book]
- Reas.* *Cazul rațiunii sau al religiei naturale, prezentat în întregime și în mod obiectiv* [The Case of Reason, or Natural Religion, Fairly and Fully Stated]
- Ser. Cl.* *O chemare stăruitoare la o viață plină de evlavie și sfințenie* [A Serious Call to a Devout and Holy Life]
- Mac.* Macarie, mitropolit al Moscovei
- Kv. Ak.* *Istoria Academiei [spirituale] de la Kiev* [Istoriia Kievskoj akademij]. Sankt-Petersburg, 1843
- Prav. bog.* *Teologie dogmatică ortodoxă* [Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie]
- Rask.* *Istoria schismei rusești* [Istoriia russkago raskola]. Ediția a II-a. Sankt-Petersburg, 1858
- Makr.* Apostolos Makrakēs
- Anth.* *Întreita alcătuire a omului* [Τό τρισύνθετον τοῦ ἀνθρώπου]. Atena, 1882
- Herm.* *Comentariu la întregul Nou Testament* [Ἑρμηνεία ὅλης τῆς καινῆς διαθήκης]. 4 vol. Atena, 1891
- Log. kat.* *Prelegeri catehetice despre crez* [Λόγοι κατηχητικοί ἐπὶ τοῦ συμβόλου τῆς πίστεως]. Atena, 1871
- Maj. Mayr.* Heinrich Majus. *Epistolă către Friedrich Mayer* [Epistola ad... Fridericum Mayerum]. Fl., 1705
- Mar. Inst. symb.* Philip Marheinecke. *Studii de simbolistică* [Institutiones symbolicae]. Ediția a II-a. Berlin, 1825
- Marc. Inst.* Michel Angelo Cesare Marcelli. *Studii de teologie* [Institutiones theologicae]
- Marit. Thos. Aq.* Jacques Maritain. *Sfântul Toma de Aquino* [Saint Thomas Aquinas]. New York, 1958
- Mayr.* Johann Friedrich Mayer
- Anti-Spen.* *Împotriva lui Spener* [Anti-Spenerus]. Hamburg, 1695
- Ger.* *Limitările deschise ale judecății* [Eröffnete Gerichts-Schranken]. [Hamburg], 1708
- Hall.* *Răspuns cumpătat și temeinic către Facultatea de Teologie din Halle* [Gelinde und gründliche Antwort auff der Theological Facultät zu Halle... Verantwortung]. Leipzig, 1707

- Mis.* *Abuzul de libertate al credincioșilor* [*Miszbrauch der Freyheit der Gläubigen*]. [Hamburg], 1692
- Piet.* *Comentariu asupra pieteștilor din vechea Biserică* [*De Pietistis ecclesiae veteris commentatio*]. Hamburg, 1696
- Pont. rom.* *Despre alegerea papei* [*De pontificis romani electione*]. Holmia și Hamburg, 1690
- Red.* *Prelegeri spirituale* [*Geistliche Reden*]. Berlin, 1702
- Witt.* *Nevinovăția Wittenbergului acuzat de o dublă crimă* [*Das bey doppeltem Mord unschuldige Wittenberg*]. Wittenberg, 1686
- McGl. *Ess.* William McGill. *Eseu practic despre moartea lui Iisus Hristos* [*A Practical Essay on the Death of Jesus Christ*]. Edinburgh, 1786
- Mchl. *Lit.* Virgil Michel. *Liturghia Bisericii după ritualul roman* [*The Liturgy of the Church according to the Roman Rite*]. New York, 1938
- Mck. *Vor.* Alexander Mack, Sr. *Scurtă și simplă prezentare a regulilor și hotărîrilor Casei lui Dumnezeu* [*Kurze und einfältige Vorstellung der... Rechten und Ordnungen des Hauses Gottes*]. Germantown, Pa., 1774
- Mel. *Loc.* Philip Melancthon. *Loci*
- Mën. *Did.* Ēlias Mēniatēs. *Predici pascale* [Διδαχαὶ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστήν]
- Mhln. Johann Adam Möhler
- Ath.* *Atanasie cel Mare și Biserica vremii sale* [*Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*]. Mainz, 1827
- Ein.* *Unitatea în sinul Bisericii; sau Principiul catolicismului prezentat în spiritul Părinților Bisericii din primele trei veacuri* [*Die Einheit in der Kirche, oder, Das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*]. Ediția a II-a. Tübingen, 1843
- Ges. Schr.* *Antologie de scrieri și lucrări* [*Gesammelte Schriften und Aufsätze*]. 2 vol. Regensburg, 1839-1840
- Lehr.* *Noi cercetări cu privire la opozițiile doctrinare dintre catolici și protestanți* [*Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*]. Ediția a II-a. Mainz, 1835
- Pat.* *Patrologie sau istoria literaturii creștine* [*Patrologie, oder Christliche Literärgeschichte*]
- Symb.* *Simbolică; sau prezentare a opozițiilor dogmatice dintre catolici și protestanți potrivit scrierilor lor confesionale publice* [*Symbolik: oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*]
- Mich. *Od. Ev.* Arhimandritul Mihail al Odessei. *Despre Evangheliile și istoria evanghelică* [*O evangelijach i evangelickoj istorij*]. Moscova, 1865
- Mid. Conyers Middleton
- Ltr. Rom.* *O scrisoare de la Roma, în care se arată asemănarea perfectă dintre catolicism și păgânism* [*A Letter from Rome, Showing an Exact Conformity between Popery and Paganism*]. Londra, 1729
- Mir.* *Cercetare liberă cu privire la puterile miraculoase care se presupune că s-ar fi păstrat în Biserica creștină* [*Free Inquiry into the Miraculous Powers which Are Supposed to Have Subsisted in the Christian Church*]. Londra, 1749

- Wat. *Scrisoare către Dr. Waterland. [A Letter to Dr. Waterland].*
Londra, 1731
- Milt. John Milton
- Areop. *Areopagitica*
- Doct. *Două cărți de cercetări privind doctrina creștină extrasă doar din Sfintele Scripturi [De Doctrina Christiana Libri Duo Posthumi]*
- Mmchi. Orig. ant. Tommaso Maria Mamachi. *Origini și antichități creștine [Origines et antiquitates christianae]*. 5 vol. Roma, 1749-1755
- Mnkn. Bl. Gottfried Menken. *Aspecte ale vieții apostolului Pavel și a comunităților creștine timpurii [Blicke in das Leben des Apostels Paulus und der ersten Christengemeinden]*. Bremen, 1828
- Mnschr. D. G. Wilhelm Münscher. *Istoria dogmei creștine [Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte]*
- Mntl. Charles René Forbes, conte de Montalembert
- Ang. *Despre viitorul politic al Angliei [De l'avenir politique de l'Angleterre]*
- Ans. *Sfântul Anselm [Saint Anselme]*
- Av. *Viitorul [L'Avenir]*
- Élis. *Istoria Sfintei Elisabeta a Ungariei [Histoire de sainte Elisabeth de Hongrie]*
- Int. cath. *Interese catolice în secolul al XIX-lea [Des intérêts catholiques au dix-neuvième siècle]*
- Lib. égl. *Libertatea Bisericii [Liberté de l'église]*
- Mor. Luth. Thomas Morus. *Răspuns către Luther*
- Mos. Johann Lorenz von Mosheim
- Tol. *Comentariu despre viața... lui Johann Toland [De vita... Joannis Tolandi commentatio]*. Hamburg, 1722
- Vind. disc. *În apărarea disciplinei vechilor creștini, împotriva „Nazari-
neanului” lui Johann Toland [Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, adversus... Jo. Tolandi... Nazarenum]*.
Ediția a II-a. Hamburg, 1722
- Mrce. Sub. Frederick Denison Maurice. *Liberul consimțămint [Subscription No Bondage]*. Londra, 1835
- Mrchn. Sacr. Bib. Giovanni Francesco Marchini. *Despre caracterul divin și canonic al Sfintei Biblii [De divinitate et canonicitate Sacrorum Bibliorum]*. Torino, 1874
- Mrck. Johannes à Marck
- Apoc. *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan [In Apocalypsin Joannis commentarius]*
- Cant. *Comentariu la Cântarea lui Solomon [In Canticum Shelomonis Commentarius]*
- Comp. *Compendiu didactic și argumentativ de teologie creștină [Compendium theologiae Christianae didactico-elencticum]*
- Exeg. exerc. *Exerciții exegetice [Exegeticae exercitationes]*
- Pent. *Comentariu pe marginea mai multor părți esențiale din Pentateuh [In praecipuas quasdam Partes Pentateuchi Commentarius]*
- Scrip. exerc. *Exerciții scripturale pe marginea a 25 de pasaje alese [Scripturae exercitationes ad quinque et viginti selecta loca]*
- Syl. *Antologie de disertații filologice și teologice pe marginea anumitor texte alese din Noul Testament [Sylloge dissertationum philologico-theologicarum ad selectos quosdam textus Novi Testamenti]*

- Text. exerc.* *Exerciții textuale pe marginea a 50 de pasaje alese [Textuales exercitationes ad quinquaginta selecta loca]*
- Mrcrd. Off.* Ioan Nicolae Alexandru Mavrocordat. *Despre îndatoriri* [Περὶ καθήκοντων : *De officiis*]. Leipzig, 1722
- Mrr.* Christian Maurer
- Mry.* John Courtney Murray
- Prob. Gd.* *Problema lui Dumnezeu : ieri și azi [The Problem of God : Yesterday and Today]*. New Haven, 1964
- Trths.* *Susținem aceste adevăruri. Reflecții catolice despre propunerea americană [We Hold These Truths : Catholic Reflections on the American Proposition]*. Garden City, N.Y., 1964
- Mtz. Teof.* Eusthathios Metzēs. *Teofilact al Bulgariei* [Ἐρμηνεία εἰς τὰ τέσσαρα ἑρμ. Εὐαγγελία]. Leipzig, 1788
- Mynst.* Jacob Peter Mynster
- Betr.* *Considerații asupra doctrinelor credinței creștine [Betragninger over de christelige troeslaerdomme]*. Ediția a III-a. 2 vol. Copenhaga, 1846
- Luth. Kat.* *Despre edițiile daneze ale Micului Catehism al lui Luther [Om de danske udgaver af Luthers lille katechismus]*. Ediția a II-a. Copenhaga, 1837
- Pr.* *Predici pentru toate duminicile și zilele de sărbătoare ale anului [Praedikener paa alle Søn- og Hellig-Dage i Aaret]*. Ediția a IV-a. Copenhaga, 1845
- Naud.* Philippe Naudé [Naudäus]
- Kouak.* *Scurtă istorie a nașterii și dezvoltării quakerismului, cu citeva dintre dogmele sale [Histoire abrégée de la naissance et du progres du kouakerisme, avec celle de ses dogmes]*. Paris, 1699
- Myst.* *Cercetare temeinică și nepărtinitoare a teologiei mistice [Unpartheyische und Gründliche Untersuchung der mystischen Theologie]*. Zerbst, 1713
- Nbr.* Reinhold Niebuhr
- Ch. Lt.* *Copiii luminii și copiii întunericului [The Children of Light and the Children of Darkness]*. New York, 1944
- Fth. Hist.* *Credință și istorie. Comparație între viziunea creștină și cea modernă asupra istoriei [Faith and History : A Comparison of Christian and Modern Views of History]*. New York, 1949
- Nat. Dest.* *Natura și destinul omului [The Nature and Destiny of Man]*. 2 vol. New York, 1943
- Neum.* Erdmann Neumeister
- Adu.* *Învățătură creștină despre respectarea cum se cuvine a Postului Crăciunului, a Crăciunului și a Anului Nou [Christlicher unterricht wie die h. Adventszeit, das h. Christ-Fest und das Neue Jahr gotgefällig zu feiren sey]*. [Hamburg], 1737
- Bew.* *O dovadă bine stabilită că Iisus Hristos ne-a adus răscumpărare pentru noi și pentru păcatele noastre [Festgegründeter Beweis... dasz Christus Jesus für uns und unsere Sünden gnung gethan]*. Ediția a II-a. [Hamburg], 1730
- Ev. Nach.* *Ecou evanghelic [Evangelischer Nachklang]*. 2 vol. Hamburg, 1726-1729
- Fünf.* *Neîntreruptă încercare de devoțiune față de Biserică [Fortgesetzte fünffache Kirchen-Andachten]*. 2 vol. Hamburg, 1726

- Hnd.* Versuri spre lauda așa-numitului ciine ciobănesc [*Lob-Gedichte des so genannten Bauer-Hundes*]. Hamburg, f.a.
- Marp.* Dovadă că așa-numita interpretare a argumentului doctrinar de către Marperg nu este scripturală [*Beweis, dass die Marpergisch so genannte schriftmässige Betrachtung des Lehr-Elenchi nicht schriftmässig sey*]. [Hamburg], 1727
- Ps.* Psalmi, imnuri de laudă și cîntări sfinte [*Psalmen und lobgesänge und geistliche lieder*]. F.l., f.a.
- Rch.* Ofrandă spirituală. Predici despre Rugăciunea Comună a Bisericii [*Geistliches Räuch-opfer; das ist, predigten über das gemeine kirchengebeth*]. [Hamburg], 1751
- Wied.* Respingere întemeiată a scurtei prezentări, recent publicată, a așa-numitei restituiri a tuturor lucrurilor de Ludwig Gerhard [*Gründliche Wiederlegung des von M. Ludwig Gerhard neulich herausgegebenen Kurtzen Begriffe von der alsogenannten Wiederbringung aller Dinge*]. Hamburg, f.a.
- Newm. John Henry Newman
- Apol.* Apologia Pro Vita Sua
- Ar.* Arienii din veacul al IV-lea [*The Arians of the Fourth Century*]. Ediția a VI-a. Londra, 1890
- Art. XXXIX.* Observații pe marginea anumitor pasaje din cele 39 de articole [*Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles*]
- Dev.* Eseu despre dezvoltarea doctrinei creștine [*An Essay on the Development of Christian Doctrine*]
- Gram.* Eseu în sprijinul unei gramatici a armoniei [*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*]
- Id. Univ.* Ideea unei universități definită și ilustrată [*The Idea of a University Defined and Illustrated*]
- Insp.* Despre însuflarea Scripturii [*On the Inspiration of Scripture*]
- Jour.* Jurnal [*Journal*]
- Min. Com.* Gînduri despre îndatorirea pastorală [*Thoughts on the Ministerial Commission*]
- Prim. Prac.* Obligația actuală de practică străveche [*The Present Obligation of Primitive Practice*]
- Proph. Off.* Prelegeri despre menirea profetică a Bisericii văzută în relație cu romanismul și protestantismul popular [*Lectures on the Prophetical Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism*]
- Scr. Prf.* Prelegeri despre temeiul biblic al doctrinelor Bisericii [*Lectures on the Scripture Proof of the Doctrines of the Church*]
- Univ. Serm.* Predici, mai ales despre teoria credinței religioase, rostite la Universitatea din Oxford [*Sermons, Chiefly on the Theory of Religious Belief, Preached before the University of Oxford*]. Londra, 1843
- Vis. Ch.* Biserica văzută [*The Visible Church*]
- Nieb. Helmut Richard Niebuhr
- Ch. Min.* Scopul Bisericii și activitatea ei pastorală [*The Purpose of the Church and Its Ministry*]. New York, 1956
- Chr. Cult.* Hristos și cultura [*Christ and Culture*]. New York, 1951
- Rad. Mon.* Monoteismul radical și cultura occidentală [*Radical Monotheism and Western Culture*]. New York, 1960
- Rev.* Semnificația revelației [*The Meaning of Revelation*]. New York, 1960

- Soc. Srs.* Sursele sociale ale denominaționalismului [*The Social Sources of Denominationalism*]. New York, 1929
- Nmnn. Johann Georg Neumann
- Ehr.* Apărarea obligatorie a onoarei [*Abgedrungene Ehren-Rettung*]. Wittenberg, 1699
- Er.* Discuție pe larg privind problema termenului divin de har [*Ausführliche Erörterung der Frage vom göttlichen Gnaden-Termin*]. Wittenberg, 1701
- Spen.* Predecesor împotriva lui Spener [*Prodromus Anti-Spenerianus*]. Wittenberg, 1695
- St. Ver.* Apărare solidă [*Standhafte Vertheidigung*]. Wittenberg, 1696
- Term.* Discuție privind problema termenului peremptoriu de minuire [*Erörterung der Frage vom Termino Salutis Peremptorio*]. Wittenberg, 1700
- Nrs. Henri Noris
- Hist. pel.* Istoria pelagianismului [*Historia pelagiana*]
- Syn. quint.* Disertație istorică despre cel de-al Cincilea Conciliu Ecumenic [*Dissertatio historica de synodo quinta*]
- Vind. Aug.* În apărarea lui Augustin [*Vindiciae Augustinianae*]
- Nsl. Bek. KO. Wilhelm Niesel. Confesiuni și hotărâri ale Bisericii Reformate potrivit cuvîntului lui Dumnezeu [*Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*]. München, [1938]
- Nss. Dipp. Heinrich Georg Neuss. Încercarea spiritului și doctrina lui Johann Dippel [*Probatio spiritus et doctrinae Democriti, Das ist, Prüfung des Geistes und der Lehre Christiani Democriti, sonst Dippel genannt*]. Frankfurt și Leipzig, 1701
- Nürn. Sen. Senatul din Nürnberg
- Nvn. John Williamson Nevins
- Myst. Pres.* Prezența mistică [*The Mystical Presence*]
- Schf.* „Introducere” la Philip Schaff, Principiul protestantismului
- Oik. Gr. Nyss. Constantin Oikonomos, ed. Două epistole ale lui Grigorie de Nyssa [Δύο ἐπιστολαί]. Atena, 1850
- Or. Origen din Alexandria
- Cels.* Împotriva lui Celsus [*Contra Celsum*]
- Princ.* Despre principiile primordiale [*De principiis*]
- Ors. Ist. Giuseppe Agostino Orsi. Despre istoria Bisericii [*Della istoria ecclesiastica*]. 20 vol. Roma, 1747-1762
- Ost. Jean Frédéric Osterwald
- Arg. ref.* Argumente și reflecții despre cărțile și capitolele Sfintei Biblii [*Arguments et reflexions sur les livres et sur les chapitres de la Sainte Bible*]. 2 vol. Neuchâtel, 1720
- Cat.* Catehism sau instruire în religia creștină [*Catechisme ou instruction dans la religion chrétienne*]. Neuchâtel, 1747
- Corrupt.* Tratat despre sursele corupției care domnește astăzi printre creștini [*Traité des sources de la corruption, qui règne aujourd'hui parmi les Chrétiens*]. 2 vol. Amsterdam, 1700
- Dz. serm.* Douăsprezece predici despre diferite texte ale Sfintei Scripturi [*Douze sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte*]. Geneva, 1722
- Eth.* Compendiu de etică creștină [*Ethicae Christianae Compendium*]. Londra, 1727
- Pal. William Paley

- Ev. Chr.* *Mărturii ale creștinismului [Evidences of Christianity]*
Hor. Paul. *Horae Paulinae*
Nat. Theol. *Teologie naturală [Natural Theology]*
 Papad. Symb. Hrisostomos Papadopoulos. *Studiu istoric și critic asupra crezului celui de-al doilea Conciliu Ecumenic* [Τὸ σύμβολον τῆς Β' ἁκουμενικῆς συνόδου. ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ μελετὴ]. Atena, 1924
- Pet. Johann Wilhelm Petersen
Hchzt. *Nunta mielului și a miresei lui [Die Hochzeit des Lammes und der Braut]. Offenbach am Main, [1701]*
Myst. *Taina restituirii tuturor lucrurilor [Μυστήριον ἀποκατάσεως πάντων, d.i. Geheimnis der Wiederbringung aller Dinge]. 3 vol. Frankfurt, 1700-1710*
- Pff. Hist. theol. Christoph Matthäus Pfaff. *Introdúcere în istoria literară a teologiei [Introductio in historiam theologiae literariam].* Ediția a II-a. 2 vol. Tübingen, 1724-1726
- Phds. Blasios I. Pheidas
Ekk. hist. *Istoria Bisericii [Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία].* Atena, 1973
Kan. *Presupoziții istorice, canonice și ecleziologice ale interpretării sfintelor canoane [ἱστορικοκανονικαὶ καὶ ἐκκλησιολογικαὶ προϋποθέσεις ἐρμηνείας τῶν ἱερῶν κανονῶν].* Atena, 1972
Pent. *Autoritarea pentarhiei patriarhilor [Ὁ θῆσμος τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν].* 2 vol. Atena, 1969-1970
- Pi. IX. Papa Pius al IX-lea
Ineff. *Ineffabilis Deus*
Exp. *Expunere a erorilor*
- Pi. X. Papa Pius al X-lea
Lam. *Lamentabili*
Pasc. *Pascendi dominici gregis*
Sacr. ant. *Sacrorum antistites*
- Pi. XI. Papa Pius al XI-lea
Cast. con. *Casti connubii*
Div. il. mag. *Divini illius magistri*
Quad. *Quadragesimo anno*
- Pi. XII. Papa Pius al XII-lea
Div. affl. Spir. *Divino afflante Spiritu*
Hum. gen. *Humani generis*
Mun. *Munificentissimus Deus*
Myst. corp. *Mystici corporis*
- Piep. Chr. Dogm. Franz Pieper. *Dogmatică creștină [Christliche Dogmatik].* 3 vol. Saint Louis, 1917-1924
- Plmp. Pan. C.E. Plumptre. *Schiță generală a istoriei panteismului [General Sketch of the History of Pantheism].* 2 vol. Londra, 1878-1879
- Plmr. Russ. Ch. William Palmer. *Însemnări ale unei vizite în cadrul Bisericii ruse în anii 1840, 1841 [Notes of a Visit to the Russian Church in the Years 1840, 1841].* Londra, 1882
- Plot. Rask. K. Plotnikov. *Scurt manual despre mișcarea schismatică [Kratkoe rukovodstvo po raskolovedeniju].* Sankt-Petersburg, 1902
- Pnch. Dict. Barthélémy Pinchinat. *Dicționar cronologic, istoric și critic despre originea idolatriei [Dictionnaire chronologique, historique, critique, sur l'origine de l'idolatrie etc.].* Paris, 1736
- Pnnch. Hon. Giuseppe Pennacchi. *Cazul papei Honoriu I la cel de-al Șaselea Conciliu Ecumenic, adresat părinților Conciliului de la Vatican*

- [De Honorii I. romani pontificis causa in Concilio VI... ad patres Concilii Vaticani]. Regensburg, 1870
- Poir. Pierre Poiret
- Chr. ed. *Educația creștină a copiilor pe baza adevăratelor principii* [De christiana liberorum e veris principiis educatione libellus]. Amsterdam, 1694
- Fid. rat. *Credința și rațiunea comparate* [Fides et ratio collatae]. Amsterdam, 1708
- Oec. div. *Iconomia divină* [L'oeconomie divine]. 2 vol. Frankfurt, 1705
- Théol. cr. *Teologia inimii; sau Colecție de câteva tratate cuprinzând iluminări divine ale sufletelor simple și pure* [La théologie du cœur, ou recueil de quelques traités qui contiennent les lumières les plus divines des âmes simples et pures]. Ediția a II-a. Köln, 1690
- Théol. myst. *Colecție de diverse tratate de teologie mistică* [Recueil de divers traités de théologie mystique]. Köln, 1699
- Polic. Ep. Policarp din Smirna. *Epistolă către filipeni*
- Pont. Com. Bib. Comisia pontificală biblică [Pontificia Commissio de Re Biblica]
- Prcl. John B. Purcell
- Prksch. Otto Proksch
- Prn. Prael. Giovanni Perrone. *Prelegeri teologice* [Praelectiones theologicae]. Ediția a XXXII-a. 10 vol. Torino, 1877-1879
- Prstly. Soc. Joseph Priestley. *Comparație între Socrate și Iisus* [Socrates and Jesus Compared]. Philadelphia, 1803
- Ptz. Sed. inf. Giovanni Vincenzo Patuzzi. *Despre căutarea iadului pe pământ* [De sede inferni in terris quaerenda]. Veneția, 1763
- Pus. Hist. Edward Bouverie Pusey. *Cercetare istorică a cauzelor probabile ale caracterului raționalist care predomină în ultimul timp în teologia Germaniei* [An Historical Enquiry into the Probable Causes of the Rationalistic Character Lately Predominant in the Theology of Germany]. 2 vol. Londra, 1828-1830
- Qnl. Pasquier Quesnel
- Arn. *Cauza lui Arnould sau în apărarea lui Antoninus Arnaldus* [Causa Arnaldina, Antoninus Arnaldus... vindicatus]. Liège, 1699
- Aux. *Compendiu al istoriei Congregației despre mijloacele harului* [Abrégé de l'histoire de la Congrégation De Auxiliis]. Frankfurt, 1687
- Clém. IX. *Pacea papei Clement al IX-lea* [La paix de Clément IX]. Chambéry, 1700
- Déf. égl. rom. *În apărarea Bisericii Romei și a suveranilor pontifi* [Défense de l'église romaine et souverains pontifes]. Ediția a II-a. Liège, 1697
- Dx. rec. *Două culegeri de numeroase acte, declarații și alte scrieri* [Deux recueils de plusieurs actes, déclarations, et autres pièces]. [Chambéry, 1700]
- Ex. piét. *Exerciții de pietate* [Exercices de piété]. Paris, 1693
- Exp. apol. *Explicație apologetică a sentimentelor părintelui Quesnel* [Explication apologetique des sentiments du Père Quesnel]. 2 vol. F.l., 1712
- Reb. Poen. Karl Ludwig Rebstock. *Despre penitență* [De poenitentia]. Frankfurt, 1708

- Reim. *Apol.* Hermann Samuel Reimarus. *Apologie sau apărare a celor care îl venerază în chip rațional pe Dumnezeu* [Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes]
- Remp. Johann Rempen
Cour. *Un mesager extraordinar de înzestrat* [Ein extraordinair... abgefertigter Courier]. Hildesheim, 1698
Luth. *Luther cel nemuritor* [Unsterblicher Luther]. Hildesheim, 1699
- Rndt. Eusèbe Renaudot
Diss. *Disertație nepublicată despre liturgiile orientale* [Dissertatio inedita de liturgiis orientalibus]
Lit. Or. *Culegere de liturghii orientale* [Liturgiarum Orientalium Collectio]. 2 vol. Paris, 1716
- Rsch. Walter Rauschenbusch
Chr. Soc. Cr. *Creștinismul și criza socială* [Christianity and the Social Crisis]. New York, 1907
Miss. *Concepții cu privire la misiuni* [Conceptions of Missions]
Theol. *O teologie pentru Evanghelia socială* [A Theology for the Social Gospel]. New York, 1917
- Rtl. Albrecht Ritschl
Fid. imp. *Credința implicită. O cercetare a credinței oarbe, a științei și a Bisericii, a credinței și a Bisericii* [Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche]. Bonn, 1890
Ges. Auf. *Antologie de texte* [Gesammelte Aufsätze]. Freiburg im Breisgau, 1893
Piet. *Istoria pietismului* [Geschichte des Pietismus]. 3 vol. Bonn, 1880-1886
Recht. *Doctrina creștină a îndreptăririi și împăcării* [Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung]. 3 vol. Bonn, 1882-1883
Theol. Met. *Teologie și metafizică* [Theologie und Metaphysik]. Ediția a II-a. Bonn, 1887
Unt. *Instruire în religia creștină* [Unterricht in der christlichen Religion]
- Rtschl. D. G. Prot. Otto Ritschl. *Istoria dogmei protestante* [Dogmengeschichte des Protestantismus]. 4 vol. Leipzig și Göttingen, 1908-1927
- Rufin. Symb. Rufin. *Comentariu despre Crezul Apostolilor* [Commentarius in symbolum apostolorum]
- Sail. Johann Michael Sailer
Ep. *Epistole*
Mor. *Manual de morală creștină* [Handbuch der Christlichen Moral]. 3 vol. München, 1817
Past. *Prelegeri despre teologia pastorală* [Vorlesungen aus der Pastoraltheologie]. Ediția a V-a. 3 vol. Sulzbach, 1835
- Schbrt. Bek. Hans von Schubert. *Dezvoltarea confesiunilor și a politicii Bisericii (1524-1534)* [Bekenntnisbildung und Religionspolitik (1524-1534)]. Gotha, 1910
- Schd. Jer. Johann Caspar Schade. *Ia aminte, Berlin! Adică întreita mărturie a Domnului Iisus despre Ierusalim* [Bedencke Berlin! Das ist, des Herrn Jesu dreifaches Zeugnis über Jerusalem]. Leipzig, 1696
- Schf. Prin. Prot. Philip Schaff [Schaf]. *Principiul protestantismului*

- Schl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher
Chr. Gl. *Credința creștină prezentată sistematic, în acord cu principiile fundamentale ale Bisericii Evanghelice* [Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt]
- Chr. St.* *Morala creștină* [Die christliche Sitte]
Ein. N. T. *Introducere în Noul Testament* [Einleitung in das Neue Testament]
- Gesch.* *Istoria Bisericii creștine* [Geschichte der christlichen Kirche]
Herm. *Hermeneutică* [Hermeneutik]
Krit. *Critică* [Kritik]
Leb. Jes. *Viața lui Iisus* [Das Leben Jesu]
Rel. *Despre religie. Prelegeri adresate celor erudiți din rîndul disprețuitorilor ei* [Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern]
- Schlnk. Th. Bek. Edmund Schlink. *Teologia Confesiunii luterane* [Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften]. Ediția a III-a. München, 1948
- Schltz. Röm. 9,5 Hermann Schultz. *Romani 9,5 explicat în context exegetic, critic și biblico-teologic* [Römer 9,5 in exegetischer, kritischer und biblisch-theologischer Beziehung erklärt]
- Schmdt. Bcht. Johann Schmidt. *O predică creștină despre modalitatea de spovedanie* [Christliche Predigt von... der Art und Weise zu beichten]. Strasbourg, 1662
- Schmn. Prav. Alexander Schmemmann. *Drumul istoric al ortodoxiei răsăritene* [Istoričeskij Put' Pravoslavlja]. Ediție nouă. Paris, 1985
- Schpf. Luth. Justus Schoepfer. *Luther salvat de la ardere* [Lutherus non combustus]. Wittenberg, 1717
- Schtz. Haer. Friedrich Wilhelm Schütz. *Dispută de început. Despre utilitatea ereziilor în cadrul Bisericii* [Disputatio inauguralis De haeresium in ecclesia utilitate]. Leipzig, 1724
- Schw. Gth. Albert Schweitzer. *Goethe*. Olten, 1953
- Schwrd. Comm. Johann David Schwerdtner [Innocentius Deodatus Sincerus]. *Probleme stringente de conștiință în legătură cu comuniunea de la Königsberg* [Dringende Gewissens-Scrupel in der zu Königsberg... gehaltenen Communion]. [Königsberg], 1707
- Schwzr. Eduard Schweizer
- Scriv. Christian Scriver
Seel. *Comoara sufletului* [Der Seelenschatz]
Zuf. And. *Rugăciuni ocazionale* [Zufällige Andachten]
- Seem. Sebastian Seemüller
- Sem. Johann Salomo Semler
Baum. *Introducere în teologia dogmatică* [Einleitung in die dogmatische Gottesgelehrsamkeit]. În Siegmund Jakob Baumgarten. *Doctrina credinței evanghelice* [Evangelische Glaubenslehre]. 3 vol. Halle, 1759-1760
- Calv.* *Din nou despre presupusul calvinism de la Göttingen* [Auch über den vorgeblichen Calvinismus in Göttingen]. Halle, 1788
- Erkl.* *Explicații întemeiate asupra citorva noi teme, cenzi și plîngerii teologice* [Ausführliche Erklärung über einige neue theologische Aufgaben, Censuren und Klagen]. Halle, 1777
- Erud.* *Scurtă inițiere în învățătura teologică liberală* [Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam]. 2 vol. Halle, 1765-1766

- Frag.* *Replică la „Fragmente dintr-un autor anonim”, mai ales „Despre intenția lui Iisus și a ucenicilor săi” [Beantwortung der Fragmente eines Unbekannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger]. Ediția a II-a. Halle, 1780*
- N. T. Int.* *Instrumente pentru interpretarea liberală a Noului Testament [Apparatus ad liberalem Novi Testamenti interpretationem]. Halle, 1767*
- Rel.* *Mărturisire de credință finală despre religia naturală și creștină [Letztes Glaubensbekenntniss über natürliche und christliche Religion]*
- V. T. Int.* *Instrumente pentru interpretarea liberală a Vechiului Testament [Apparatus ad liberalem Veteris Testamenti interpretationem]. Halle, 1773*
- Sherl.* William Sherlock
- Def.* *Apărare și continuare a discursului cu privire la cunoașterea lui Iisus Hristos [A Defence and Continuation of the Discourse Concerning the Knowledge of Jesus Christ]. Londra, 1675*
- Soc.* *Starea actuală a controversei sociniene [Present State of the Socinian Controversy]. Londra, 1698*
- Vind.* *Justificarea doctrinelor cu privire la Sfânta Preacinstita Treime și la întruparea Fiului lui Dumnezeu [A Vindication of the Doctrines of the Holy and Ever Blessed Trinity, and of the Incarnation of the Son of God]. Londra, 1690*
- Shprd. Comm.* Massey Hamilton Shepherd. *Comentariu despre versiunea americană a Cărții Rugăciunii Comune editată la Oxford [The Oxford American Prayer Book Commentary]. New York, 1950*
- Shrlck. Bngr.* Thomas Sherlock. *Observații despre felul cum a răspuns episcopul de Bangor clerului și convocării [Remarks upon the Lord Bishop of Bangor's Treatment of the Clergy and Convocation]. Ediția a III-a. Londra, 1717*
- Sim. Tes. Lit.* Simeon al Tesalonicului. *Despre Sfânta Liturghie*
- Sin. Fr. Auf.* Sinodul Fraților [din Moravia]. *Declarație [Aufsatz]*
- Slp.* Josyf Slipyj
- Ep.* *Epistole*
- Posl.* *Mesaje [Poslanija]*
- Taj.* *Doctrina generală a Sfințelor Taine [Zahalna nauka pro svjati tajni]*
- Slv.* Vladimir Sergeevici Soloviev
- Bogočlv.* *Prelegeri despre divino-umanitate [Čtennija o Bogočlovečestve]*
- Duch. osn.* *Temeliile spirituale ale vieții [Duchovnyja osnovy Žizni]*
- Id. russ.* *Ideea rusească [L'idée russe]*
- Krit.* *Critică a principiilor abstracte [Kritika otvlečennich načal]*
- Rus. égl.* *Rusia și Biserica universală [La Russie et l'église universelle]*
- Soph.* *Înțelepciune [La Sophia]*
- Vlk. spr.* *Marea schismă și o politică creștină [Velikij spor i christianskaja politika]*
- Smdt.* Karl Ludwig Schmidt
- Sob.* Conciliul [Soborul] Bisericii Ortodoxe Ruse de la Moscova
- Soc. Crd.* *Crezul social al Bisericii*
- Socr. H. e.* Socrate Scolasticul. *Istoria bisericească [Historia ecclesiastica]*
- Söd.* Nathan Söderblom
- Bid.* *Studiu al înțelegerii creștine a credinței în revelație [Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning]. Uppsala, 1911*

- Chr. Fell.* *Frăția creștină. Viața și lucrarea în unitate a creștinătății* [*Christian Fellowship: The United Life and Work of Christendom*]. New York, 1923
- Kat. prot.* *Problema religiei în catolicism și protestantism* [*Religion-sproblemet inom katolicism och protestantism*]. Stockholm, 1910
- Liv. Gd.* *Dumnezeul cel viu. Forme de bază ale religiei personale* [*The Living God: Basal Forms of Personal Religion*]. Londra, 1933
- Rel. st.* *Religie și stat* [*Religionen och staten*]. Stockholm, 1918
- Tl.* *Eseuri* [*Tal och essayar*]
- Und.* *Învățătura lui Iisus despre împărăția lui Dumnezeu* [*Jesu undervisning om Guds rike*]. Ediția a III-a. Stockholm, 1933
- Upp.* *Religia revelației* [*Uppenbarelsereligion*]. Ediția a II-a. Stockholm, 1930
- Span.* Friedrich Spanheim (cel Tinăr)
- Cont.* *Controverse cu privire la religie* [*Elenchus Controversiarum de religione*]
- Ev. vind.* *În apărarea Evangheliei după Matei* [*Evangelicae vindiciae*]
- Exerc. acad.* *Exerciții academice* [*Exercitationes academicae*]
- H. e.* *Istoria ecleziastică* [*Historia ecclesiastica*]
- Praescrip.* *Despre recomandare în materie de credință* [*De praescriptione in rebus fidei*]
- Xen.* *Darurile dușmanilor nu sînt daruri; sau: Darurile romano-catolicilor evaluate corect* [*Ἐχθρῶν δωρεά δωρεά seu Xenia Romano-Catholicorum juste pretio aestimata*]
- Spen.* Philipp Jakob Spener
- Albrt.* *Apărarea temeinică a nevinovăției sale împotriva Prefetei lui Valentinus Albertus* [*Gründliche Vertheidigung seiner Unschuld... gegen Herrn D. Valentini Alberti... Praefat*]. Stargardt, 1696
- Beant.* *Răspuns argumentat* [*Gründliche Beantwortung*]. Frankfurt, 1693
- Bed.* *Judecăți teologice finale* [*Letzte theologische Bedencken*]
- Gtts.* *Teologia împărtășită de toți credincioșii creștini și de teologii autentici* [*Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller glaubigen Christen und rechtschaffenen Theologen*]. Frankfurt, 1680
- Mess.* *Că Domnul nostru Iisus este adevăratul Mesia ori Hristos* [*Dasz unser Herr Jesus der wahre Messias oder Christus seye*]. Frankfurt, 1701
- Stec. Un. cons.* Valentinus Steccanella. *Argumente teologice împotriva noii doctrine a necesității unui consens unanim al episcopilor* [*Adversus novam doctrinam de necessitate unanimis episcoporum consensus theologica disquisitio*]. Roma, 1870
- Stffr. Th. N. T.* Ethelbert Stauffer. *Teologia Noului Testament* [*Die Theologie des Neuen Testaments*]. Ediția a III-a. Stuttgart, 1947
- Sth.* Robert South
- Animad.* *Observații critice pe marginea cărții lui Sherlock* [*Animadversions upon Dr. Sherlock's Book*]. Ediția a II-a. Londra, 1693
- Trith.* *Triteism pus pe seama noii noțiuni de Treime a lui Sherlock* [*Tritheism Charged upon Dr. Sherlock's New Notion of the Trinity*]. Londra, 1695
- Stngr. Ges.* Johann Melchior Stenger. *Iisus, singurul nostru Domn și Dătător de legi* [*Jesus unser einiger Herr und Gesetzgeber*]. F.l., 1693

- Stod. Solomon Stoddard
Apl. *Apel către cei învățați* [*An Appeal to the Learned*]. Boston, 1709
Conv. *Tratat cu privire la convertire* [*A Treatise concerning Conversion*]. Boston, 1719
Gd. Chr. *Căldură către Hristos* [*A Guide to Christ*]. Boston, 1714
Sfty. *Siguranța de a se înfățișa în ziua Judecării de Apoi cu dreptatea lui Hristos* [*The Safety of Appearing at the Day of Judgment in the Righteousness of Christ*]. Boston, 1687
- Strim. *Un. Ev.* Samuel Strimesius. *Două tratate despre unirea ecleziastică a protestanților* [*Tractatus duo, De unione Evangelicorum ecclesiastica*]. Amsterdam, 1711
- Strss. *Chr.* David Friedrich Strauss. *Hristos al credinței și Iisus al istoriei* [*Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*]
- Strz. *Enchir.* Aleksandr Sturza. *Enchiridion al creștinului ortodox* [Ἐγκυρίδιον τοῦ Ὀρθοδόξου Χριστιανοῦ]. Sankt-Petersburg, 1828
- Stvr. *Ort. Ang.* Basileios Stavrides. *Ortodoxie și anglicanism* [Ὀρθοδοξία καὶ Ἀγγλικανισμός]. Atena, 1963
- Swed. Emanuel Swedenborg
Cael. *Despre rai și minunățiile lui și despre iad, din lucruri auzite și văzute* [*De Caelo et ejus Mirabilibus et de Inferno ex auditis et visis*]. New York, 1890
Ver. Chr. *Adevărata religie creștină* [*Vera Christiana religio*]. Amsterdam, 1771
- Symb. Apost.* *Crezul Apostolilor* [*Symbolum apostolicum*]
Symb. Ath. *Crezul atanasian* [*Symbolum Athanasianum*]
Symb. Nic.-C. P. *Crezul niceno-constantinopolitan* [*Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*]
- Terst. Gerhard Tersteegen [Gerrit Ter Steegen]
Abr. *Rezumat al adevărilor creștine fundamentale* [*Abriss christlicher Grundwahrheiten*]
Bros. *Fărime de spiritualitate* [*Geistliche Brosamen*]
Ep. *Epistole*
- Tert. Tertulian
Apol. *Apologie* [*Apologeticum*]
Marc. *Împotriva lui Marcion* [*Adversus Marcionem*]
Praescrip. *Despre condamnarea ereticilor*
- Teodt. *H. e.* Teodoret al Cyrului [*Historia ecclesiastica*]
Theol. Erkl. [A doua] *declarație de la Barmen. Declarație teologică privind situația prezentă a Bisericii Protestante Germane* [*Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche*]
- Theoph. *Apol.* Theophilus [Alexander Mack cel Tânăr]. *Apologie sau replică scripturală privind anumite adevăruri* [*Apologie oder schriftmäßige Verantwortung etlicher Wahrheiten*]. Ephrata, Pa., 1788
- Thom. Gottfried Thomasius
Chr. *Persoana și lucrarea lui Hristos* [*Christi Person und Werk*]. Ediția a II-a. 4 vol. Erlangen, 1856-1863
D. G. *Istoria dogmei ca istorie a dezvoltării învățaturii Bisericii* [*Die Christliche Dogmengeschichte als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs*]. 2 vol. Erlangen, 1874-1876
- Tin. *Chr.* Matthew Tindal. *Creștinismul vechi de când lumea sau Evangelia, o reafirmare a religiei naturii* [*Christianity as Old as*

- the Creation : Or, The Gospel a Republication of the Religion of Nature*]. Londra, 1730
- Tlch. Paul Tillich
O istorie a gândirii creștine [A History of Christian Thought] *Perspective asupra teologiei protestante din secolele al XIX-lea și XX* [Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology]
Teologie sistematică [Systematic Theology]. 3 vol. Chicago, 1967
- Tnnt. Gilbert Tennent
Dang. *Pericolele unei slujiri neconvertite* [The Dangers of an Unconverted Ministry]. Ediția a II-a. Boston, 1742
Disc. *Discursuri pe mai multe teme importante* [Discourses, on Several Important Subjects]. Philadelphia, 1745
Nec. *Necesitatea de a apăra cu sfințenie adevărul* [The Necessity of Holding Fast the Truth]. Boston, 1743
Serm. *Douăzeci și trei de predici despre țelul principal al omului* [Twenty-Three Sermons upon the Chief End of Man]. Philadelphia, 1744
- Tol. John Toland
Amyntor. *Amyntor sau o apărare a „Vieții lui Milton”* [Amyntor: Or, A Defense of „Milton's Life”]. Londra, 1699
Milt. *Viața lui John Milton* [The Life of John Milton]. Londra, 1699
Myst. *Creștinismul nemisterios* [Christianity Not Mysterious]. [Londra], 1696
Pan. *Pantheisticon sau o formulă pentru celebrarea frăției socratice* [Pantheisticon: sive, Formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae]. Londra, 1720
- Tom. Aq. Toma de Aquino
Gent. *Summa împotriva păgînilor* [Summa contra Gentiles]
S. T. *Summa Theologica*
- Tom. Kemp. Im. Chr. Toma de Kempis. *Urmarea lui Hristos* [Imitatio Christi]
Tor. Car. Bernardo della Torre. *Caracterele necredincioșilor* [De' caratterri degl' increduli]. 2 vol. Napoli, 1779
- Törn. Reg. Gustaf Törnvall. *Dimensiunea spirituală și cea lumească în viziunea lui Luther* [Andligt och världsligt regemente hos Luther]. Lund, 1940
- Trlsch. Ernst Troeltsch
Chr. Rel. *Creștinismul și istoria religiilor* [Christentum und Religionsgeschichte]
Rel. Ind. *Individualismul religios și Biserica* [Religiöser Individualismus und Kirche]
Soz. *Învățăturile sociale ale Bisericilor și grupărilor creștine* [Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen]
- Trtn. Inst. Francis Turretini. *Doctrina teologice* [Institutio theologiae elenccticae]. Ediția a II-a. 3 vol. Geneva, 1688-1689
- TWNT *Dicționar teologic al Noului Testament* [Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament]
- Ub. Int. Ubaldo Ubaldi. *Introducere la Sfânta Scriptură* [Introductio in Sacram Scripturam]. Ediția a III-a. 3 vol. Roma, 1886
- Vas. Vasile al Cezareei
Hex. *Omiliile pe marginea Hexaemeronului*

- Spir.*
Vinc. Ler. *Comm.*
Vnzi. *Rec.*
- Despre Duhul Sfint*
Vincențiu de Lerin. *Commonitorium*
Luigi Vincenzi. *Nouă interpretare a scrierilor și doctrinei Sfin-
tului Grigorie de Nyssa și ale lui Origen* [In S. Gregorii
Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio]. 4 vol.
Roma, 1864-1865
- Walt. *Mir.*
- William Walton. *Puterile miraculoase ale Bisericii lui Hristos*
afirmate prin fiecare secol succesiv [The Miraculous Powers
of the Church of Christ Asserted through Each Successive
Century]. [Londra], 1756
- Wer.
- Samuel Werenfels
- Diss.*
Misc.
- Disertații teologice* [Dissertationes theologicae]
Miscellanea
- Wes. *Serm.*
Wet. N. T.
- Charles Wesley. *Predici* [Sermons]
Johann Jakob Wettstein. *Cărți pentru critica și interpretarea*
Noului Testament [Libelli ad Crisin atque interpretationem
Novi Testamenti]. Halle, 1756
- Wlb.
- William Wilberforce
- Ep.*
Pr. Vw.
- Epistole*
Concepție practică asupra sistemelor religioase predominante
ale creștinilor declarați [Practical View of the Prevailing Reli-
gious Systems of Professed Christians]. [Londra, 1797]. Phi-
ladelphia, 1798
- Wlb. *Inc.*
- Robert Isaac Wilberforce. *Doctrina intrupării Domnului nostru*
Iisus Hristos [The Doctrine of the Incarnation of Our Lord
Jesus Christ]. Philadelphia, 1849
- Wlch.
- Johann Georg Walch
- Pol.*
Rel. aus.
- Introducere în teologia polemică* [Einleitung in die pole-
mische Gottesgelahrtheit]. Jena, 1752
Introducere istorică și teologică în controversile religioase care
s-au născut mai ales în afara Bisericii Evanghelice Luterane
[Historische und theologische Einleitung in die Religions Strei-
tigkeiten, welche sonderlich ausser der Evangelisch-luthe-
rischen Kirche entstanden]. Ediția a III-a. 5 vol. Jena, 1733
- Spir.*
- Istoria controversei dintre greci și latini pe tema purcederii*
Duhului Sfint [Historia controversiae graecorum latinorumque
de processione Spiritus Sancti]. Jena, 1751
- Wlff. *Nat. Gott.*
- Christian Wolff. *Teologie naturală, concepută după metoda do-
vezii* [Natürliche Gottesgelahrtheit nach beweisender Lahrart
abgefasst]. 2 vol. Halle, 1744-1745
- Wms. *Res.*
- Isaac Williams. *Despre rezervă în comunicarea cunoașterii reli-
gioase* [On Reserve in Communicating Religious Knowledge]
- Wrds. *Dty.*
Wrns. *Myst.*
- William Wordsworth. *Odă închinată datoriei* [Ode to Duty]
Gottlieb Wernsdorf. *O opinie corectă și întemeiată pe Cuvîntul*
lui Dumnezeu cu privire la teologia mistică [Aufrichtige und
in Gottes Wort gegründete Meinung von der Mystischen Theo-
logie]. Wittenberg, 1729
- Wsly.
- John Wesley
- Ep.*
Hom.
- Epistole*
Doctrina privind mîntuirea, credința și faptele bune, extrasă
din omiliile Bisericii Angliei [The Doctrine of Salvation,
Faith, and Good Works, Extracted from the Homilies of the
Church of England]
- Jour.*
- Jurnal* [Journal]

- Just. Mid.* *Îndreptăţire prin credinţă [Justification by Faith]
Scrisoare către reverendul Conyers Middleton, cu prilejul recentului său studiu [A Letter to the Reverend Doctor Conyers Middleton, Occasioned by His Late Free Enquiry]*
- Pl. Acct.* *O sinceră prezentare a adevăratului creştinism [A Plain Account of Genuine Christianity]*
- Serm.* *Predici cu diferite ocazii [Sermons on Several Occasions]*
- Wss. Ur.* *Johannes Weiss. Creştinismul primar [Das Urchristentum]*
- Wsz.* *H.F. Weisz*
- Zeis. Unver. Gew.* *Philipp Christop Zeisen. O conştiinţă perseverentă [Unversagtes Gewissen]. Frankfurt şi Leipzig, 1696*
- Zéz. Hen.* *Ioan D. Zézioulas. Unitatea Bisericii [Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας]. Atena, 1965*
- Zin.* *Federigo Maria Zinelli*
- Infall.* *Despre infailibilitatea papei [Intorno alla infallibilità del Romano Pontefice]. Treviso, 1870*
- Un. suf.* *Despre unanimitatea voturilor în decretale dogmatice ale conciliilor ecumenice [Della unanimità dei suffragi nei decreti dommatici dei concili ecumenici]. Torino, 1870*
- Zinz.* *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*
- Aug. Conf.* *Douăzeci şi unu de discursuri despre Confesiunea de la Augsburg [Ein und zwanzig Discurse über die Augspurgische Confession]*
- Beth. Gem.* *Cîteva prelegeri la Bethel [Einige Reden... in Bethel]
Prelegeri publice adresate congregaţiei [Öffentliche Gemein-Reden]*
- Gespr.* *Conversaţii remarcabile între un călător şi diferite alte persoane cu privire la toate felurile de adevăruri legate de religie [Sonderbare Gespräche zwischen einem Reisenden und allerhand andern Personen, von allerley in der Religion vorkommenden Wahrheiten]*
- Hom.* *Omilii despre litanie pentru rănilor lui Hristos [Homilien über die Wundenlitanie]*
- Lond. Pred.* *Predici londoneze [Londoner Predigten]*
- Off. Red.* *Antologie de prelegeri publice [Eine Sammlung Öffentlicher Reden]*
- Penn. Nach.* *Relatări din Pennsylvania despre împărăţia lui Hristos [Pennsylvanische Nachrichten von dem Reiche Christi]*
- Red.* *Prelegeri berlineze [Berlinische Reden]*
- Rel.* *Nouă prelegeri publice despre aspecte importante legate de religie [Neun öffentliche Reden über wichtige in die Religion einschlagende Materien]*
- Sieb.* *Şapte prelegeri finale [Sieben letzte Reden]*
- Soc.* *Socrate german [Der Deutsche Socrates]*
- Zst.* *Prelegeri adresate Sinodului Fraţilor [moravi] de la Zeyst [Die an den Synodum der Brüder in Zeyst... gehaltenen Reden]*

Ediţii şi colecţii

- AAS *Acta Apostolicae Sedis. Roma, 1909-.*
- Adams *Adams, Dickinson W. (ed.), Jefferson's Extracts from the Gospels, Princeton, 1983.*

- Aland Aland, Kurt (ed.), Philipp Jakob Spener, *Pia desideria*, ediția a II-a, Berlin, 1955.
- Alberigo-Jedin Alberigo, Giuseppe, și Jedin, Hubert (ed.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ediția a III-a, Bologna, 1973.
- Alexander Alexander, Gerhard (ed.), Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 2 vol., Frankfurt, 1972.
- Anal. Hymn.* *Analecta Hymnica Medii Aevi*, Leipzig, 1886-1922.
- Argentré Argentré, Charles Du Plessis d' (ed.), *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, 3 vol., Paris, 1728.
- ASS *Acta Sanctae Sedis*, 41 vol., Roma, 1865-1908.
- AUA American Unitarian Association (pub.), *The Works of William E[llery] Channing*, Boston, 1901.
- Baker Baker, Frank (ed.), *The Works of John Wesley*, Oxford, 1975-.
- Baron Baron, Hans, et al. (ed.), Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, 4 vol., Tübingen, 1913-1925.
- Barth-Niesel Barth, Peter, și Niesel, Wilhelm (ed.), *Johannis Calvini opera selecta*, 5 vol., München, 1926-1936.
- Basler Basler, H.S. (ed.), *Dr. Jablonski's Vortreffliche Reden über die letzten Worte Salomon's im 12ten Kapitel seines Predigers*, Philadelphia, 1849.
- Battaggia Battaggia, Giuseppe (ed.), Mauro Cappellari [Papa Grigore al XVI-lea], *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa*, Veneția, 1832.
- Becher Becher, Ad. (ed.), *Gerhard Tersteegen's... gesammelte Schriften*, 8 vol., Stuttgart, 1844-1845.
- Begtrup Begtrup, Holger (ed.), *Nik. Fred. Sev. Grundtvigs udvalgte Skrifter*, 10 vol., Copenhagen, 1904-1909.
- Bek.* *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, ediția a II-a, Göttingen, 1952.
- Bell Bell, George Kennedy Allen (ed.), *Documents on Christian Unity*, 4 vol., Londra, 1924-1958.
- Benrath Benrath, Karl (ed.), Karl Rudolf Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ediția a VI-a, Leipzig, 1888.
- Berti Berti, Giovanni Lorenzo (ed.), *Henrici Norisii... opera omnia theologica*, 3 vol., Veneția, 1769.
- Bestmann Bestmann, H.J. (ed.), J.Ch.K. von Hofmann, *Encyclopädie der Theologie*, Nördlingen, 1879.
- Bethge Bethge, Eberhard (ed.), Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, 4 vol., München, 1958-1961.
- Beyreuther Beyreuther, Erich, și Meyer, Gerhard (ed.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Hauptschriften*, 6 vol., Hildesheim, 1962-1963.
- Bihlmeyer Bihlmeyer, Karl (ed.), *Die apostolischen Väter*, Tübingen, 1924.
- Blantēs Blantēs, Spiridon (ed.), Ἐλίᾱς Μένιατῆς, Διασαχαὶ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστήν, Veneția, 1804.
- Booty Booty, J.E. (ed.), John Jewel, *An Apology of the Church of England*, Ithaca, N.Y., 1963.
- Braaten 1967 Braaten, Carl E. (ed.), Paul Tillich, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, New York, 1967.
- Braaten 1968 Braaten, Carl E. (ed.), Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, New York, 1968.
- Bury Bury, John Bagnell (ed.), Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 7 vol., Londra, 1896-1900.

- Canstein Carl Hildebrand von (ed.), *Herrn D. Philipp Jacob Speners Letzte Theologische Bedencken*, 3 vol., Halle, 1711.
- Casanovas I. (ed.), Jaime Luciano Balmes, *Obras Completas*, 8 vol., Madrid, 1948-1950.
- Cassirer Ernst, et al. (ed.), *Immanuel Kants Werke*, 11 vol., Berlin, 1921-1923.
- CCSL *Corpus christianorum. Series latina*, Turnhout, Belgia, 1953-.
- Centenary Centenary Edition of Ralph Waldo Emerson, *Works*, 11 vol., Boston, 1903-1904.
- Černecova V.I. (ed.), F.M. Dostoievski, *Bratja Karamazovi*, Petrozavodsk, 1970.
- Choma Ivan, et al. (ed.), *Opera omnia Card. Josephi archiepiscopi majoris*, Roma, 1968-.
- Christophoros Χριστοφόρος ὁ ἐξ Ἰωαννινῶν (ed.), *Προσκυνητάριον τοῦ ἀγίου ὁρους τοῦ Ἀθῶνος*, Venetia, 1856.
- Coburn Kathleen, et al. (ed.), *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, Princeton, 1969-.
- Coelln-Neudecker Coelln, Daniel von, și Neudecker, Chr.G. (ed.), Wilhelm Münscher, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 3 vol., Cassel, 1832-1838.
- Conzemius Victor (ed.), Ignaz von Döllinger, *Briefwechsel*, 4 vol., München, 1963-1981.
- Cotta Johann Friedrich (ed.), Johann Gerhard, *Loci theologici*, 20 vol., Tübingen, 1762-1789.
- Cross F.L. (ed.), *Athanasius de Incarnatione*, Londra, 1939.
- CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena, 1866-.
- DAI *Dopolnenija k Aktam istoričeskim*, Sankt-Petersburg, 1846-1872.
- Dessain Charles Stephen (ed.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Londra, 1961-.
- Drachmann A.B., Heiberg, J.L., și Lange, H.O. (ed.), Søren Aabye Kierkegaard, *Samlede Voerker*, 14 vol., Copenhagen, 1901-1906.
- Ed. Leon. S. *Thomae Aquinatis opera omnia, iussu Leonis XIII edita*, Roma, 1882-.
- Edwall Pehr, et al. (ed.), *Ways of Worship: The Report of a Theological Commission of Faith and Order*, Londra, 1951.
- Ench. Bib. *Enchiridion Biblicum: Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia*, ediția a III-a, Napoli și Roma, 1956.
- Ferguson Alfred R., et al. (ed.), *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, Cambridge, Mass., 1971-.
- Forgues E.D. (ed.), Hugues Félicité Robert de Lamennais, *Œuvres complètes*, 15 vol., Paris, 1836-1859.
- Friedrich Johann (ed.), „Beiträge zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, aus dem handschriftlichen Nachlass”, *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Historische Classe, 13-II: 1-142, München, 1877.
- Fritsch Caspar (pub.), Io. Aug. Ernesti *opuscula theologica*, ediția a II-a, Leipzig, 1792.
- Gardner Edmund G. (ed.), Friedrich von Hügel, „*The Reality of God*” and „*Religion and Agnosticism*”, Londra, 1931.
- Gaudé Léonard (ed.), Alfonso Maria de Liguori, *Opera moralia*, 4 vol., Roma, 1905-1912.

- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin, 1897-.
- Geischer Geischer, Hans-Jürgen (ed.), David Friedrich Strauss, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, Gütersloh, 1971.
- Geiselman Geiselman, Josef Rupert (ed.), Johann Adam Möhler, *Symbolik*, Darmstadt, 1958.
- Gendrot Gendrot, Marcel, et al. (ed.), Louis Marie Grignon de Montfort, *Œuvres complètes*, Paris, 1966.
- Ges. Auf. KG. Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 3 vol., Tübingen, 1948-1965.
- Gilman Gilman, William H., et al. (ed.), *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, 16 vol., Cambridge, Mass., 1960-1982.
- Glorieux Glorieux, Palémon Jean (ed.), Jean Gerson, *Œuvres complètes*, 10 vol., Paris, 1960-1973.
- Gosselin Gosselin, J.E.A. (ed.), *Œuvres complètes de Fénelon*, 10 vol., Paris, 1848-1852.
- Gould Gould, Marcus T.C. (ed.), *A Debate between Rev. A. Campbell and Rev. N.L. Rice*, Lexington, Ky., 1844.
- Harrold Harrold, Charles Frederick (ed.), John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, New York, 1949.
- Hart Hart, H.StJ. (ed.), Samuel Taylor Coleridge, *Confessions of an Inquiring Spirit*, Londra, 1956.
- Harvey Harvey, W.W. (ed.), *Sancti Irenaei... Adversus Haereses*, 2 vol., Cambridge, 1857.
- Hayden Hayden, John O. (ed.), William Wordsworth, *The Poems*, 2 vol., New Haven, 1981.
- Henry Henry, René (ed.), Photius, *Bibliothèque*, 8 vol., Paris, 1959-1977.
- Holmes-Murray Holmes, J. Derek, și Murray, Robert (ed.), John Henry Newman, *On the Inspiration of Scripture*, Washington, 1967.
- Hoskier Hoskier, H.C. (ed.), Bernard de Cluny, *De contemptu mundi*, Londra, 1929.
- Houben Houben, H.H. (ed.), Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Wiesbaden, 1959.
- Hussey Hussey, R. (ed.), Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, Oxford, 1853.
- Jackson Jackson, Thomas (ed.), *Works of the Rev. John Wesley*, ediția a III-a, 14 vol., Londra, 1829-1831.
- Jaki Jaki, Stanley L., *Lord Gifford and His Lectures: A Centenary Retrospect*, Edinburgh și Macon, Ga., 1986.
- Janus Janus [Johann Joseph Ignaz von Döllinger], *Der Papst und das Concil*, Leipzig, 1869.
- JDT *Jahrbücher für Deutsche Theologie*, 23 vol., Stuttgart și Gotha, 1856-1878.
- Karsavin Karsavin, L.P. (ed.), A.S. Chomiakov, *O cerkvi*, Berlin, 1926.
- Ker 1976 Ker, I.T. (ed.), John Henry Newman, *The Idea of a University Defined and Illustrated*, Oxford, 1976.
- Ker 1985 Ker, I.T. (ed.), John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Oxford, 1985.

- Kirchner, Johann Georg (ed.), Siegmund Jakob Baumgarten, *Predigten*, 3 vol., Halle, 1756-1759.
- Kittel, Gerhard, et al. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 9 vol., Stuttgart, 1933-1973.
- Knopf, Rudolf (ed.), Johannes Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917.
- Kotter, Bonifatius (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, Berlin, 1969-.
- Lachat, P. (ed.), Jacques Bénigne Bossuet, *Œuvres complètes*, 31 vol., Paris, 1862-1866.
- Leclercq-Rochais, Leclercq, Jean, și Rochais, Henri (ed.), *Sancti Bernardi Opera*, Roma, 1957-.
- Lecoffre, Jacques (pub.), *Œuvres de M. Le Comte de Montalembert*, 9 vol., Paris, 1860-1868.
- Lequette, J.B.J. (ed.), Charles-René Billuart, *Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata*, 10 vol., Paris, 1874-1876.
- Leydecker, Melchior (ed.), Georg Horn, *Historia ecclesiastica et politica, cum notis et continuatione*, Leiden, 1687.
- Lo Grasso, Joannes B. (ed.), *Ecclesia et status: Fontes selecti historiae juris publici ecclesiastici*, ediția a II-a, Roma, 1952.
- LPT, *A Library of Protestant Thought*, New York, 1964-.
- Manuzzi, Giuseppe (ed.), *Delle lettere del P. Antonio Cesari dell' Oratorio*, 2 vol., Florența, 1845-1846.
- Marck, Johannes à (ed.), *Friderici Spanheimi opera omnia*, 3 vol., Amsterdam, 1701-1703.
- Masson, Pierre Maurice (ed.), *Fénelon et Mme. Guyon: Documents nouveaux et inédits*, Paris, 1907.
- Merc., *Lancaster Series on the Mercersburg Theology*, Philadelphia, 1964-.
- Metaxas, Neophytos (ed.), 'Ορθόδοξος ὁμολογία... παρὰ Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρου, Kemalige [Eghina], 1828.
- Miller, Perry, et al. (ed.), *The Works of Jonathan Edwards*, New Haven, 1957-.
- Minear, Paul S. (ed.), *The Old and the New in the Church*, Minneapolis, 1961.
- Moreton, G. (ed.), *The Works of the Reverend William Law*, 9 vol., Cambridge, 1892-1893.
- Moxon, R.S. (ed.), Vincent de Lérins, *Commonitorium*, Cambridge, 1915.
- Mozley, Anne (ed.), *Letters and Correspondence of John Henry Newman during His Life in the English Church*, 2 vol., Londra, 1891.
- Neumeister, Erdmann (ed.), *Pietismus a magistratu politico reprobatus et proscriptus*, Hamburg, 1736.
- Niesel, Wilhelm (ed.), *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, München, [1938].
- Nordland, Ediția Nordland a lucrării *The Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont, Mass., 1972-.
- Opitz, H.G. et al. (ed.), *Athanasius' Werke*, Berlin, 1934-.
- Owen, *The Evidences of Christianity; A Debate between Robert Owen and Alexander Campbell*, Cincinnati și Chicago, f.a.

- Patterson Patterson, Frank Allen, *et al.* (ed.), *The Works of John Milton*, 18 vol., New York, 1931-1938.
- Peschke Peschke, Erhard (ed.), August Hermann Francke, *Werke in Auswahl*, Berlin, 1969.
- Peterson Peterson, Merrill (ed.), Thomas Jefferson, *Writings*, ediția Library of America, New York, 1984.
- PG *Patrologia Graeca*, Paris, 1857-1866.
- Pii IX Acta *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, Pars Prima, 9 vol., Roma, [1854-1878].
- PL *Patrologia Latina*, Paris, 1878-1890.
- Plitt-Kolde Plitt, Gustav Leopold, și Kolde, Theodor (ed.), *Die Loci communes Philip Melancthon's in ihrer Urgestalt*, ediția a IV-a, Leipzig și Erlangen, 1925.
- Pohl Pohl, Michael Joseph (ed.), *Thomae Hermeken a Kempis... Opera omnia*, 7 vol., Freiburg, 1902-1922.
- Poussielque Poussielque Frères (pub.), Henri Dominique Lacordaire, *Œuvres*, 9 vol., Paris, 1872.
- Prato Alphonsus Maria de Liguori, *Le glorie di Maria*, ediție nouă, Prato, 1898.
- Pünjer Pünjer, Bernhard (ed.), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Braunschweig, 1879.
- Pusey Edward Bouverie Pusey (ed.), John Keble, *Occasional Papers and Reviews*, Oxford și Londra, 1877.
- Radlov Radlov, E., *et al.* (ed.), Vladimir Sergheevici Soloviev, *Sobranie sočinnenija*, 9 vol., Sankt-Petersburg, 1901-1907.
- Regopoulos Regopoulos, Basileios (ed.), Chrēstos Androustos, Συμβολικὴ ἐκ ἐπόψεως Ὁρθόδοξου, ediția a III-a, Salonic, [1963].
- Reimer Reimer, G. (pub.), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Sämmtliche Werke*, 30 vol., Berlin, 1834-1864.
- Reithmayr Reithmayr, Franz Xaver (ed.), Dr. J.A. Möhler's... *Patrologie oder christliche Literaturgeschichte*, Regensburg, 1840.
- Reischl-Rupp Reischl, W. K., și Rupp, J. (ed.), Chiril al Ierusalimului, *Opera*, 2 vol., München, 1848-1860.
- Reusch Reusch, Franz Heinrich (ed.), Johann Joseph Ignaz von Döllinger, *Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete 1869 bis 1887*, München, 1890.
- RIB *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, Sankt-Petersburg, 1872-1927.
- Rilla Rilla, Paul (ed.), Gotthold Ephraim Lessing, *Gesammelte Werke*, 10 vol., Berlin, 1954-1958.
- Robert-Samuel Wilberforce, Robert, și Wilberforce, Samuel (ed.), *The Correspondence of William Wilberforce*, 2 vol., Londra, 1840.
- Robinson Robinson, Andrei Nikolaievici (ed.), *Žizneopisanija Avvakuma i Epifanija : issledovanie i teksty*, Moscova, 1963.
- Rouleau Rouleau, François (ed.), Vladimir Soloviev, *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, 1978.
- Ruhbach Ruhbach, Gerhard (ed.), Albrecht Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, Gütersloh, 1966.
- Rusk Rusk, Ralph L. (ed.), *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, 6 vol., New York, 1966.
- Ryhinerus Ryhinerus, Petrus (ed.), Samuel Werenfels, *Opuscula theologica, philosophica et philologica*, ediția a III-a, 2 vol., Amsterdam, 1772.

- Salaville Salaville, Séverien (ed.), Eusèbe Renaudot, *Dissertatio de liturgiis orientalibus*, ediția a II-a, Roma, 1938.
- Sanford Sanford, Elias B. (ed.), *Federal Council of the Churches of Christ in America : Report of the First Meeting (1908)*, New York, 1909.
- Saunders Saunders, Dero A. (ed.), *The Autobiography of Edward Gibbon*, New York, 1961.
- SC *Sources chrétiennes*, Paris, 1940-.
- Schaff Schaff, Philip (ed.), *Creeeds of Christendom*, ediția a VI-a, 3 vol., New York, 1919.
- Schiel Schiel, Hubert (ed.), Johann Michael Sailer, *Briefe*, Regensburg, 1952.
- Schmitt Schmitt, F.S. (ed.), *Sancti Anselmi opera omnia*, Seckau, Roma și Edinburgh, 1938-1961.
- Scholder Scholder, Klaus (ed.), Ferdinand Christian Baur, *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, 4 vol., Stuttgart, 1963-1970.
- Schütz Schütz, Christian Gottfried (ed.), *D. Joh. Salomo Semlers letztes Glaubensbekenntnis über natürliche und christliche Religion*, Königsberg, 1792.
- Sharrock Sharrock, Roger (ed.), *The Miscellaneous Works of John Bunyan*, Oxford, 1976-.
- Shedd Shedd, William Greenough Thayer (ed.), Samuel Taylor Coleridge, *Complete Works*, 7 vol., New York, 1853.
- Soč. Fil. *Sočinenija Filareta Mytropolity Moskovskago y Kolomenskago : Slova i reči*, 5 vol., Moscova, 1873-1885.
- Soudakoff Soudakoff, Archiprêtre (ed.), *Entretiens d'un sceptique et d'un croyant sur l'orthodoxie de l'église Orientale par Monseigneur Philarete*, Paris, 1862.
- Steudel Steudel, Paul (ed.), Johann Albrecht Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, Stuttgart, 1891.
- Stier Stier, Heinrich, și Stier, Rudolf (ed.), Christian Scriber, *Gesammelte Werke*, 7 vol., Barmen, 1847-1854.
- Stolpe Stolpe, Sven (ed.), Nathan Söderblom, *Tal och essayer*, Stockholm, 1974.
- Svaglic Svaglic, M.J. (ed.), John Henry Newman, *Apologia Pro Vita Sua*, Oxford, 1967.
- Sylvester Sylvester, Richard S., et al. (ed.), *The Complete Works of St. Thomas More*, New Haven, 1963-.
- TheolEx *Theologische Existenz Heute*, 1933-.
- Thodberg Thodberg, Christian (ed.), *N.F.S. Grundtvigs praedikener 1822-1826 og 1832-1839*, Copenhagen, 1983-.
- Tihon Arhimandritul Tihon, cenzor Macarie din Moscova, *Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie*, ediția a V-a, 2 vol., Sankt-Petersburg, 1895.
- Tomassini Tomassini, Franciscus Xaverius (ed.), *Institutiones theologicae quas Fr. Michael Marcellius... concinnavit*, 7 vol., Foligno, 1847.
- Tr. Tms. *Tracts for the Times*, Oxford, 1833-1841.
- Trunz Trunz, Erich (ed.), *Goethes Faust*, ediția a II-a, Hamburg, 1968.
- Velzen Velzen, Cornelius à (ed.), *Joannis Marckii [Opera]*, 23 vol., Amsterdam, 1689-1748.
- Vi. Med. *The Via Media of the Anglican Church Illustrated in Lectures, Letters and Tracts Written between 1830 and 1841 by John Henry Cardinal Newman*, 2 vol., Londra, 1901-1908.

- WA *D. Martin Luthers Werke*, Weimar, 1883.
- Walker Walker, Williston (ed.), *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, ediție nouă, Boston, 1960.
- Walther Walther, Carl Ferdinand Wilhelm (ed.), Johann Wilhelm Baier, *Compendium theologiae positivae*, 3 vol., Saint Louis, 1879.
- Ward Ward, Harry Frederick, *The Social Creed of the Churches*, New York, 1912.
- Wayland Wayland, Daniel Sheppard (ed.), *The Works of William Paley*, 5 vol., Londra, 1837.
- Weigle Weigle, Luther A. (ed.), Horace Bushnell, *Christian Nurture*, New Haven, 1967.
- Wolfe Wolfe, Don M., et al. (ed.), *Complete Prose Works of John Milton*, 8 vol., New Haven, 1953-1982.

„Din păcate, chiar teologia”

Așa cum *Cetatea lui Dumnezeu* scrisă de Augustin a fost prima afirmare literară a temelor centrale ale „triumfului teologiei” patristice și cum *Divina comedie* a lui Dante Alighieri a fost cea mai celebrată ilustrare poetică a concepției medievale asupra „naturii și harului”, tot astfel dramatizarea clasică atât a relației pozitive, cât și a celei negative dintre „doctrina creștină și cultura modernă” (cum se spune în titlul acestui volum) a fost aproape sigur drama în versuri *Faust*, de Johann Wolfgang von Goethe, care a murit în 1832 – exact la mijlocul perioadei de care ne ocupăm în volumul de față.

În scena de deschidere a dramei propriu-zise, bătrînul filozof, în dimineața Paștelui, începe prin a deplînge deșertăciunea căutării înțelepciunii cu ajutorul cunoașterii, care l-a condus prin toate cele patru facultăți ale universității medievale: „filozofia, dreptul, medicina – și, din păcate, chiar teologia”. El recunoaște „năzuința spre revelație” și locul special pe care îl ocupă Noul Testament, considerat cel mai nobil și mai frumos obiect al acestei năzuințe. Această recunoaștere îl îndeamnă ca, în calitatea lui de erudit, să mediteze asupra semnificației „originalului sfînt” al prologului din Evanghelia după Ioan. Ar trebui oare să fie tradus grecescul „λόγος” prin „cuvînt [Wort]” ori prin „idee [Sinn]” ori prin „putere [Kraft]” ori prin „faptă [Tat]”? – se întreabă el. În timp ce corul îngerilor anunță vestea pascală, „Hristos a înviat”, Faust mărturiseste: „Îmi place vestea, însă n-am credință”. Îndoiala sa nu exclude totuși o înțelegere a naturii tradiției. Observației trufase a ucenicului pedant, care spune că istoria este instructivă fiindcă ne învață „cum gîndeau înțelepții înaintea noastră” spre a ne demonstra „ce minunat i-am întrecut noi azi”, Faust îi răspunde sarcastic: „O, da, pînă la stele!” și precizează că trecutul este ca o carte cu șapte peceti. adăugînd propria concepție cu privire la funcția tradiției: „Ce voi aveți drept moștenire luați drept îndatorire și astfel a voastră va fi moștenirea”.

Vezi vol. 1, pp. 64-65

Vezi vol. 3, p. 307

Gth. *Fst.* 1.354-56 (Trunz 20)

Gth. *Fst.* 1.1216-23
(Trunz 43-44)

In. 1,1

Gth. *Fst.* 1.1224-37 (Trunz 44)

Gth. *Fst.* 1.737-41 (Trunz 30)

Gth. *Fst.* 1.765 (Trunz 31)

Gth. *Fst.* 1.570-73 (Trunz 26)

Gth. *Fst.* 1.574-76 (Trunz 26)

Gth. *Fst.* 1.682-83 (Trunz 29)

Printr-o intuiție nu mai puțin evocatoare în plan teologic decît era în cel muzical, Gustav Mahler, în *Simfonia a VIII-a*, interpretată pentru prima dată în 1910, a juxtapus scena finală din *Faust* și imnul medieval *Veni Creator Spiritus*. Căci, de-a lungul secolului care a urmat morții lui Goethe, relația dintre tradiție și îndoială exprimată în *Faust* avea să devină o presuposiție spirituală și intelectuală pentru gînditori creștini cu concepții extrem de variate. Filozoful și teologul ortodox rus Vladimir Sergheevici Soloviev cita versurile finale din *Faust* (în traducere rusă) în cartea sa din 1876, *La Sophia* (scrisă în franceză). În timp ce deplîngea faptul că „la Goethe atît latura luminoasă, cît și cea întunecată țin exclusiv de natură”, fără a beneficia de specificitatea harului, istoricul reformat american de origine germană Philip Schaff considera că *Faust* este o excepție, fiindcă „se mișcă mai curînd în elementele medievale”, și aplica teologiei și învățaturii protestante germane cuvintele lui Mefisto potrivit cărora „un ticălos care face speculații este asemenea unui animal”. Încă din timpul vieții lui Goethe, întemeietorul Mișcării de la Oxford din cadrul anglicanismului, Edward Bouverie Pusey, îl considera pe acesta drept „unul dintre cei mai filozofici observatori ai Germaniei”, care descoperise în „lupta dintre credință și necredință” un „mare plan” și „singura și cea mai profundă temă a istoriei lumii și a omului”. Pentru Søren Kierkegaard, Faust era „prin excelență cel ce se îndoiește”, expresia potrivită a unei „epoci în care cu adevărat toți au cunoscut îndoiala”, fiind totuși dezamăgit de faptul că portretul pe care i-l-a realizat Goethe este lipsit de „o mai adîncă intuiție psihologică în ceea ce privește dialogul secret al îndoielii cu sine însăși”.

La începutul secolului XX, Adolf Harnack a preluat laitmotivul prelegerilor sale despre *Esența creștinismului* din cuvintele lui Goethe, rostite cu doar 11 zile înainte de moarte, cuvinte citate și de protestantul liberal Albert Schweitzer și teologul romano-catolic Karl Adam (care cu altă ocazie îl numea pe Goethe „bătrînul maestru”) în dezbaterile cu privire la „desăvîrșirea etică a umanității lui Hristos”: „Dincolo de măreția morală a creștinismului, așa cum strălucește ea în Evanghelii, mintea omenească nu va mai înainta”. Harnack a folosit diferite citate din Goethe ca mottouri pentru fiecare dintre volumele lucrării sale *Istoria dogmei*. Și, deși Karl Barth nu a inclus un capitol despre Goethe și teologia creștină în lucrarea sa *Teologia protestantă în veacul al XIX-lea*, în ciuda faptului

Anal. Hymn. 50:193-194

Gth. Fst. 2,12102-11
(Trunz 364)

Slv. Soph. int. 1 (Rouleau 78)

Schf. Prin. Prot. 2,5
(*Merc.* 1:182-183)
Schf. Prin. Prot. 2,5
(*Merc.* 1:205)

Gth. Fst. 1,1830-31
(Trunz 60)

Pus. Hist. 1 (1828-I:4-5)

Kierk. Fr. Bv. 2,3
(Drachmann 3:155)

Vezi *infra*, pp. 262-264

Harn. Wes. 1 (1901:2)

Schw. Gth. (1953:75)

Adm. Chr. 18 (1954:265)

Adm. Kath. 2 (1949:31)

Gth. Eck. 11,iii,1832
(Houben 584)

Harn. D. G. (1931-I:158;
1931-II:2; 1931-III:2)

Brth. Prot. Theol. pr.
(1947:v)

Gth. Fst. 1.570-73 (Trunz 26)

Vezi *infra*, p. 324

Brth. Prot. Theol. 1 (1947:5)

Emer. Jour. 14.iv.1833
(Gilman 4:155)

Newm. Jour. 4.iv.1833
(Dessain 3:272)

Newm. Ep. 7.iii.1833
(Mozley 1:370)
Emer. Rep. Mn. 7
(Ferguson 4:158)

Emer. Rep. Mn. 7
(Ferguson 4:163)

Newm. Id. Univ. 1.6.5
(Ker 1976:121)

Newm. Id. Univ. app.
(Ker 1976:473-483)

Emer. Jour. AZ. 1849.59
(Gilman 11:201)

că nu era „cu totul nepregătit pentru acest lucru la vremea respectivă” (fiind, de fapt, poate mai bine pregătit decât aproape oricine altcineva), el a invocat totuși unele versuri din *Faust* citate mai sus, fără să trebuiască măcar să le identifice, pentru a-și avertiza discipolii și nu mai puțin criticii asupra faptului că „oricine are încredere, o nejustificată încredere, în «ce minunat i-am întrecut noi azi» nu se mai află în situația de a lua în serios «cum gîndeau înțelepții înaintea noastră»”.

În primăvara care a urmat morții lui Goethe, doi tineri teologi protestanți vorbitori de limbă engleză, probabil fără să se cunoască unul pe celălalt, luau parte la slujba din Joia Mare din 4 aprilie 1833 de la Bazilica Sfîntul Petru din Roma: unitarianul Ralph Waldo Emerson, care recunoștea că „aceste forme mă surprind mai mult decît mă așteptam și totuși cît de mult le lipsește ca să fie ceea ce ar trebui să fie”; și anglicanul John Henry Newman, care era încîntat că se află în „orașul căruia Anglia îi datorează binecuvîntarea Evangheliei”, însă deranjat de „superstițiile sau, mai curînd, ceea ce e mult mai rău, de primirea solemnă a acestora ca o parte esențială a creștinismului”. Emerson avea să afle că Goethe „a spus despre natură cele mai bune lucruri spuse vreodată”; „Bătrînul Geniu Veșnic care a clădit această lume”, susținea Emerson, „s-a strîns în acest om mai mult decît în oricare altul”. Iar Newman îl numea pe Goethe (alături de Aristotel, Toma de Aquino și Isaac Newton) „un intelect cu adevărat mare și recunoscut ca atare de marea majoritate a omenirii”, chiar dacă i-a lipsit „aura catolică”, adăugînd unele citate dintr-un lung discurs despre Goethe la ediția din 1852 a lucrării sale *Ideea unei universități*. Ambivalența sugerată de afirmațiile din piesa *Faust* a lui Goethe în legătură cu îndoiala și tradiția și de reacțiile diferite față de aceasta poate fi observată în sistemele acestor doi gînditori din secolul al XIX-lea, care la rîndul lor pot fi văzuți ca reflectînd relația dintre doctrina creștină și cultura modernă.

Împărțind istoria occidentală în trei perioade – „cea greacă, atunci cînd oamenii zeificau natura... cea creștină, cînd... tînjeau după un rai în afara naturii și deasupra ei... [și] cea modernă” –, Emerson definea epoca „modernă”, spre deosebire de cea „creștină”, ca fiind perioada „în care tendințele prea idealiste ale perioadei creștine cunoscînd bolile fățărniciei, monahismului și ale unei Biserici care demonstrează imposibilitatea creștinismului i-au obligat pe oameni să se întoarcă din drum”. O astfel de întoarcere,

considera el, avea să ducă la o eliberare de sub tirania tradiției. „De ce să nu avem o poezie și o filozofie bazate pe cunoaștere, și nu pe tradiție?”, întreba el chiar în primul paragraf al primei sale cărți. De aici avea să vină integritatea, o dorință de a renunța la doctrina publică a Bisericii în numele convingerii personale, așa cum a făcut însuși Emerson când a explicat că nu mai este dispus să celebreze Cina Domnului, nici măcar după ritualul unitarian, fiindcă „a ajuns la concluzia că, atunci când a mîncat Cina pascală împreună cu apostolii, Iisus nu a avut în intenție stabilirea unei instituții care să fie respectată de-a pururi”. Totuși, în spatele acestei concluzii se afla o îndoială crescîndă, pe care o împărtășea și Goethe, în legătură cu întreaga insistență a creștinismului istoric asupra particularității lui Iisus Hristos ca Mijlocitor în orice alt sens decît „acel unic sens în care orice ființă poate mijloci între Dumnezeu și om – mai precis, învățător al omului”. Era o concepție despre Iisus memorabil formulată în *Prelegerea susținută la Divinity College*, în care ataca „modul tradiționalist și limitat de folosire a minții lui Hristos”. Vorbind încă, după cum susținea el, în numele învățăturii autentice a lui Iisus, nu doar că a respins dogmele ortodoxe privind Treimea și persoana lui Hristos, cum au procedat alți unitarieni, ci chiar a renunțat în cele din urmă la definițiile iudeo-creștine ale revelației istorice a lui Dumnezeu: „El vorbește, nu a vorbit”.

Cel care participa alături de Emerson, fără ca acesta din urmă să știe, la slujba din Joia Mare de la Sfîntul Petru în 1833 era cel puțin la fel de conștient ca și Emerson de tensiunea dintre îndoială și tradiție, însă din această tensiune el avea să tragă concluzii diametral opuse. Asemenea lui Emerson, Newman admitea ca fiind valabilă „recunoașterea plină de satisfacție a neputinței noastre de a afla răspunsul la întrebări importante și presante”, pomenind și el de „plăcerile îndoielii”. Nu mai puțin decît Emerson, Newman considera inacceptabilă ideea unei tradiții statice: un principiu universal, care putea fi aplicat creștinătății la fel ca și în cazul oricărui alt adevăr, era acela potrivit căruia „cele mai înalte și mai desăvîrșite adevăruri, deși comunicate lumii o dată pentru totdeauna prin învățători inspirați, nu au putut fi înțelese dintr-o dată de cei ce le-au primit, ci... a fost nevoie de un timp mai îndelungat și de o reflecție mai profundă pentru a fi pătrunse pe deplin”. Acest lucru presupunea, în opinia lui, o atitudine pozitivă față de istorie, ca mijlocitoare a

Emer. Nat. int.
(Ferguson 1:7)

Emer. Sup.
(Centenary 11:4-5)

Emer. Sup.
(Centenary 11:18)

Emer. Div.
(Ferguson 1:83-84)

Emer. Div. (Ferguson 1:89)

Newm. Gram. 6
(Ker 1985:137)

Newm. Dev. int. 21
(Harrold 28)

acestei dezvoltări a doctrinei creștine și, prin urmare, ca purtătoare a tradiției. Dar presupunea în același timp și acceptarea caracterului ecleziastic al doctrinei și, ca atare, afirmarea autorității Bisericii, trecută și prezentă. „De la vârsta de 15 ani”, mărturisea el, „dogma este principiul fundamental al religiei mele: nu cunosc altă religie”.

Într-o asemenea tensiune dintre tradiție și îndoială sau dintre dogmă și relativism s-a dezvoltat istoria doctrinei creștine de-a lungul secolelor al XVIII-lea, al XIX-lea și XX; însă acest lucru s-a petrecut adesea folosind încă „dreptarul cuvintelor sănătoase” dezvoltat de tradiție. Astfel, pentru ortodocșii răsăriteni, ca și pentru reformati, „credința” și „confesiunea ortodoxă” erau încă inseparabile; romano-catolicii au continuat să insiste asupra distincției, care predomina și în rîndul anglicanilor, dintre opiniile laice și doctrina Bisericii, iar distincția analoagă dintre „doctrina publică” și „studiul individual” era repetată de diferite grupuri de luterani. „Credem, mărturisim și propovăduim” era așadar formula clasică prin care, de-a lungul unei întregi cărți, un adversar al pietismului își prezenta punct cu punct atacul la adresa doctrinei pietiste. „Mărturisim, credem și propovăduim” erau, de asemenea, cuvintele cu care principalul comentator al pietismului își începea răspunsul punct cu punct la astfel de atacuri. Depășind sfera destul de îngustă a diferențelor doctrinare dintre cei doi – ambii continuînd să afirme tradiția ortodoxă a Crezului de la Niceea și chiar a *Confesiunii de la Augsburg* –, un mai tînăr contemporan britanic declara, folosind aproape aceleași cuvinte, că Dumnezeu voise ceea ce întreaga omenire ar trebui „să creadă [și] să împlinească”, afirmînd totuși în continuare că Dumnezeu „nu le-a dat alte mijloace pentru aceasta decît folosirea rațiunii”.

Aceasta este așadar perioada în care tradiția s-a aflat într-o relație tensionată nu doar cu îndoiala, ci și cu rațiunea, inclusiv cu „rațiunea istorică”. Această tensiune avea să producă cîteva dintre cele mai fascinante și mai profunde sisteme din întreaga istorie a filozofiei, sisteme asociate cu nume precum Descartes și Leibniz, Kant și Hegel. Totuși, aceste sisteme nu fac parte integrantă din istoria doctrinei creștine; și nici sistemele teologice care s-au dezvoltat în paralel cu ele și adesea în dialog cu acestea sau într-o relație de dependență față de ele. La fel ca volumele precedente, și acest volum pune accentul pe prezentarea istoriei dezvoltării doctrinei Bisericii; se străduiește

Newm. *Apol.* 2 (Svagic 54)

2Tim. 1,13

Eug. Bulg. *Ort.* 7 (Metaxas 27-28); Lmp. *Ghm.* 16 (1719-II:1111-1113)
Qnl. *Exp. apol.* (1712-II:16)

Brnt. *Rom.* (1688:39); Pus. *Hist.* 2.4 (1828-II:41-42)
Frnc. *Meth.* 3.31 (1732:206); Sem. *Erud.* (1765-II:179-180)
Vezi vol. 1, p. 25; vol. 4, pp. 55-56

Deutsch. *Luth.* (1698)

Spen. *Gtts.* 7 (1680:340-356)

Tin. *Chr.* 1 (1730:6)

să fie (invocînd o analogie care poate fi utilă dacă este folosită cu grijă) mai curînd o istorie a constituționalismului decît o istorie a teoriei politice. Nu prezintă istoria teologiei sistematice începînd cu anul 1700 și cu atît mai puțin istoria teologiei filozofice sau a filozofiei religiei (toate meritînd o atenție deosebită); în cel mai bun caz, atinge aceste subiecte în trecere, în funcție de felul cum au modelat sau au fost uneori modelate de istoria a „ceea ce Biserica a crezut, a propovăduit și a mărturisit pornind de la cuvîntul lui Dumnezeu”. Continuă să pună accentul pe cor și mai puțin pe soliști.

Dar soliștii au fost adesea în pericol de a eclipsa corul. Aceasta s-a întîmplat mai ales într-o perioadă în care toate Bisericile considerau o „datorie să propovăduiască vestea mîntuirii cu ajutorul instrumentelor de comunicare socială”. Deși aceste instrumente de comunicare au fost sociale, ele au permis uneori modernității să înăbușe tradiția. O caracteristică a teologiei moderne, remarcată de practicieni începînd cu secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, era faptul că folosea jurnalele ca spațiu polemic și publica nenumărate astfel de „jurnale și broșuri” teologice, răspîndite în lung și în lat, într-un veritabil „război al condeiului”. În același timp, istoria teologiei a fost adesea folosită, în perioada modernă, ca o introducere de către teologii sistematici; unele dintre contribuțiile cele mai strălucite și mai răsunătoare la istoria teologiei au venit dintr-un asemenea interes. Totuși, acest interes poate, de asemenea, să îngusteze perspectiva istorică, făcînd dintr-un sistem actual sau altul normă pentru istorie, așa cum un strălucit teolog din secolul al XIX-lea considera cele trei decenii anterioare deceniului în care trăia el ca reprezentînd una dintre cele trei perioade majore din istoria doctrinei răscumpărării, alături de primele 15 veacuri ale Bisericii și cele trei secole care au urmat Reformei.

Totuși, aceasta a fost și epoca în care istoria doctrinei – mai precis, „istoria dogmei” – a devenit o disciplină istorică și teologică de sine stătătoare. Și practicienii ei au pus accentul pe justificarea propriilor sisteme teologice (cîteodată implicite), însă relativismul care funcționa în cazul unora dintre acele sisteme i-a ajutat adesea să dea dreptate în mod remarcabil unor concepții istorice pentru care aveau puțină simpatie teologică sau nu aveau chiar deloc. În prezentarea de față, acest din urmă mod de a face istoria doctrinei, cu tot istorismul lui, joacă un rol mult mai însemnat decît primul, cu toată strălucirea lui;

Vezi vol. 1, pp. 25-33
Dipp. Hrt. 2 (1706:26); Sem.
Erud. (1765-1:159)

CVat. (1962-1965). 3. *Int.*
mir. 1.3 (Alberigo-Jedin 844)

Zinz. Soc. 4
(Beyreuther 1-1:35)
Lam. Ep. 12.x.1825
(Forgues 13:137)

Lschr. *Unfehl.* pr.
(1724:A4v-A5r)

Engsch. Pet. (1720:29)

Vezi *infra*, pp. 307-308

Bau. Vers. int. (1838:15-16)

Vezi *infra*, pp. 122-136,
296-298

căci a reușit, uneori chiar împotriva voinței sale, să asculte mai curînd corul decît soliștii. Totuși, chiar și această distincție dintre cor și soliști presupune o nuanțare mai profundă. Au existat cîtiva soliști din diferite epoci ale istoriei creștine ale căror vieți și învățături i-au făcut să fie, pînă și în perioada modernă, mai curînd teme majore pentru cor decît soliști de sine stătători. Cei mai de seamă dintre ei au fost, pentru diferitele tradiții: Origen din Alexandria, din rîndul Părinților greci, împreună cu nenumărații săi discipoli mai ortodocși; Augustin de Hippo, din rîndul Părinților latini; Toma de Aquino, din rîndul gînditorilor medievali; și Martin Luther, din rîndul reformatorilor. De aceea, se impunea ca o istorie a doctrinei bisericești, nu mai puțin decît o istorie a sistemelor individuale, să facă apel în repetate rînduri la Origen și la Augustin, la Toma și Luther, precum și la cariera ulterioară a învățăturilor lor; însă, procedînd astfel, opera lor trebuia privită ca un factor în dezvoltarea învățaturii Bisericii. Mai mult, în cazul fiecăruia dintre aceștia patru, chiar și în cazul lui Origen, această interpretare concordă cu propria evaluare a locului ocupat de ei ca „oameni ai Bisericii”.

În această perioadă, lamentația lui Faust, „din păcate, chiar teologia”, se dovedise așadar cît se poate de ome-nească și, drept urmare, recunoașterea faptului că în cultura modernă „tradiția își pierduse autoritatea” în așa măsură încît „istoria a trebuit astfel să fie pusă la treabă” a determinat agenda doctrinară. Însă aceasta putea conduce – și a condus – la o mai profundă înțelegere a dezvoltării doctrinei creștine și, în consecință, la o nouă recunoaștere, istorică și chiar teologică, a tradiției pe care se întemeiază această dezvoltare, dar cu care se află într-o relație dialectică.

Vezi *infra*, pp. 128-130, 160-162, 258-259
 Vezi *infra*, pp. 158-161, 292-294

Vezi *infra*, pp. 192, 222, 265
 Vezi *infra*, pp. 130-133, 192, 197

Lub. *Hist. esp.* 2 (1950:47-91)

Smith (1964) 55

Vezi *infra*, pp. 301-308

Criza ortodoxiei în Răsărit și în Apus

În timpul convulsiilor iscate de Reformă și de Contrareformă, Biserica creștină și dogma ei, atât în Răsărit, cât și în Apus, se confruntau cu altă criză, cu implicații mult mai amenințătoare. În 1667 patriarhia Moscovei îi excomunica pe „vechii credincioși”, care aveau să provoace în continuare uimire prin zelul lor pentru martiraj, prin opoziția lor față de schimbările din liturghia ortodoxă rusă și prin despărțirea de Biserica oficială. Cam în aceeași perioadă, jansenismul în cadrul Bisericii Romano-Catolice, pietismul în cadrul Bisericilor Luterană și Reformată și puritanismul în cadrul Bisericii Anglicane adresau o provocare fundamentală formelor doctrinei și vieții stabilite în urma Reformei din Apus. Și atât Răsăritul, cât și Apusul începeau să recunoască faptul că, dincolo de toate aceste provocări venite din interiorul a ceea ce într-un anumit sens încă se mai putea numi „credința comună”, însăși existența Bisericii și a dogmei avea să se confrunte, începînd cu secolul al XVII-lea, cu „tabloul deplorabil” al unui atac progresiv din partea culturii moderne și a gândirii laice.

Prin urmare, la începutul secolului al XVIII-lea un episcop ortodox grec își mai putea exprima cu ocazia Duminicii Ortodoxiei, prima duminică din Postul Mare, uimirea față de „creșterea credinței ortodoxe”, căci „erezia este în declin, iar ortodoxia triumfă” – dovadă a faptului că „ortodoxia este cu totul dumnezeiască”. La jumătate de lume distanță, atât din punct de vedere ecleziastic și doctrinar, cât și geografic, bapțiștii germani din Pennsylvania puteau sărbători „începutul acestui nou secol [al XVIII-lea]” ca pe un moment în care, prin creație, „alături de instituția convențională a Bisericii, a adunărilor particulare”, așa cum reiese din legămîntul celor opt persoane care inițiaseră mișcarea lor, Dumnezeu își revelase încă o dată harul. Totuși, cu toții știau că ortodoxia, de orice sorginte confesională ar fi fost ea, se afla sub asediu. Astfel, același

Siv. Rus. égl. 1.4
(Rouleau 164)

Plot. Rask. (1902:12-14)

Gal. 6,10

Sherl. Def. int. (1675:1)

Vezi vol. 2, p. 173; Mmchi.
Orig. ant. 1.1.10 (1749-I:74)

Mên. Did. 2.1 (Blantès 92)

Mên. Did. 4 (Blantès 214)

Mên. Did. 2.1 (Blantès 97)

Mck. Vor. pr. (1774:A6v-A8r)

Mên. Did. 2.1 (Blantès 98)

Mên. Did. 1.5 (Blantès 61)

Mên. Did. 4 (Blantès 214)

Drnd. Diss. pr. (1703:A4r);
Conc. Rel. riv. 1.2
(1754-1:8-21); Mos. Tol. 2
(1722:4-6)

Tin. Chr. 11 (1730:165)

Apud Nmnn. Spen. (1695:10)

Byl. Com. phil. pr.
(1713-I:91)
Ost. Corrupt. 2.1
(1700-II:10-11)

Casp. Beyl. 8.14 (1724:55)

Pet. Hchzt. 5.16
(1701:172-173)

Sem. Rel. 18 (Schütz 138)

Mayr. Red. 3 (1702:343)

1Tes. 5,5
Frnck. Pred. Epif. 5
(1700:10-11)

Tol. Myst. con. (1696:175)

Wer. Diss. 18
(Ryhinerus 1:329)

Dipp. Orth. 6 (1699:93-94)

episcop ortodox grec, chiar și atunci când își exprima convingerea potrivit căreia „credința este victorioasă pe toate planurile”, se vedea totuși nevoit să deplîngă faptul că „din pricina păcatelor noastre” Constantinopolul, „regina cetăților” și capitala ortodoxiei bizantine, fusese cucerit și jefuit de musulmani, iar credința ortodoxă încă se afla în mare primejdie.

În cele mai multe țări din Occident, același sentiment al crizei era resimțit atât în rîndul apărătorilor, cît și al detractorilor ortodoxiei. „Un potop alcătuit din tot ce e mai rău s-a revărsat asupra creștinătății și încă se mai revărsă în cele mai multe locuri”, nota cea mai importantă publicație a deismului englez; „cu greu se mai găsește cineva căruia să îi pese de orice tip de creștinism, ca să nu mai vorbim de ortodoxie” — era versiunea protestantă; în spațiul de limbă franceză, fie el romano-catolic ori protestant, „toți cei care urmau dreapta credință” erau îndemnați să se opună celor ce „pînă în epoca noastră” continuaseră „să se răzvrătească împotriva credinței” din cauza convingerii lor că „toate credințele sînt epuizate” și „cele mai multe dintre Bisericile creștine... [din] secolul nostru” se aflau într-o stare de declin; iar în Scandinavia trebuia să se protesteze împotriva unui atac la adresa „scolasticismului”, atac ce era de fapt îndreptat împotriva oricărei teologii ortodoxe sistematice. În contextul unui declin general al prestigiului tuturor ordinilor stabilite ale societății, clerul se afla în cea mai proastă situație. În ciuda (sau poate din cauza) proliferării fără precedent a „manualelor [de teologie], a catehismelor, a mărturisirilor de credință sau de doctrină, a cărților simbolice, a cărților de imnuri etc.”, doctrina ortodoxă nu mai putea impune un respect universal. Propovăduind în anul 1700, un teolog avertiza că „Satan folosește orice mijloc pentru a extermina doctrina luterană a credinței”, iar altul că „astăzi, și chiar în acest loc”, nimeni nu le poate spune enoriașilor săi ceea ce zisese apostolul Pavel: „Voi toți sînteți fii ai luminii și fii ai zilei”. Pe un ton sfidător (și cu majuscule), John Toland declara în 1696: „Nu recunosc nici o ortodoxie în afara adevărului”; în același an, un susținător elvețian al ortodoxiei reformate critica zelul polemic excesiv al celor care se considerau „apărători ai ortodoxiei și principalii stîlpi ai cauzei creștine”; trei ani mai tîrziu, un critic pietist radical cataloga drept „nebunie” practica de „a ne numi unii pe alții frați întru credință doar datorită unei armonii în ceea ce privește confesiunea doctrinei”; în 1700,

un apărător al jansenismului își exprima refuzul de a permite oricărei „autorități omenești să oblige spiritul uman să creadă ceva contrar evidenței”; iar în 1716, un cercetător romano-catolic de marcă în domeniul liturgic avertiza că fără o cunoaștere mai în profunzime a creștinătății răsăritene ar fi imposibil de înțeles continuitatea Bisericii, „neîntreruptă încă din vremurile apostolice atît în privința credinței, cît și a disciplinei”.

Deși toate confesiunile creștine aveau să devină, pînă la sfîrșitul secolului al XVII-lea, ținta atacurilor în ceea ce privește doctrina lor, ortodoxia comuniunii anglicane a trecut printr-o criză și mai profundă, și anume aceea de a fi „contestată din exterior și trădată din interior”, și a răspuns acestei crize prin mărturisiri de credință care au vorbit și în numele majorității celorlalte confesiuni creștine. „Niciunde nu a suferit religia reformată schimbări mai remarcabile de la apariția ei”, comenta un profesor reformat din Olanda, „ca în Anglia”; eroarea „a făcut cel mai mare progres în Biserica Angliei”, care era sediul deismului. Anglicanismul avea reputația – demnă de laudă, după unii, demnă de dispreț, după alții – de a ignora autori dogmatici mai recentî în favoarea autorilor patristici, de a tolera puncte de vedere diferite sau chiar contradictorii (dar totodată opunîndu-se în mod fanatic romano-catolicismului) și, prin urmare, de a trece de la o extremă doctrinară la alta. Avea, după părerea unora, „o înclinație naturală” spre cultivarea viziunilor și a revelațiilor individuale. Ca aspect pozitiv, Societatea pentru promovarea cunoașterii creștine, înființată în 1698, a cucerit admirația europenilor datorită unui „zel care nu se limitează la nevoile Angliei, ci cuprinde și țări străine”, iar cărțile englezești au contribuit la cultivarea evlaviei pietiste pe continent.

Biserica engleză nu a putut fi clasificată la rubricile simbolisticii comparate, iar „clerul nostru, deși *Cele 39 de articole* calviniste continuă la fel, s-a deosebit atît în privința doctrinelor, cît și a disciplinei”. De aici avea să se nască reputația că „noi, cei din Anglia, ne deosebeam numai în ceea ce privește formele de guvernare și de cult și în ceea ce privește lucrurile care erau prin natura lor neînsemnate”, lăsînd însă nerezolvate „lucruri de mare însemnătate” privind doctrina. Întrucît „teologia modernă s-a născut în Anglia la cumpăna dintre veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea”, răspunsurile anglicane la criza ortodoxiei, datînd din secolul al XVII-lea și unele chiar din cel de al

Qnl. Clém. IX. pr.
(1700:xxxvi)

Rndt. Lit. Or. pr. (1716-I:A2r)

Sth. Animad. pr. (1693:i)

Lmp. Ghm. 11; 12
(1719-I:688; 762)
Gaz. Prael. 1.1.2.3
(1831-I:44-45); Conc. Rel.
riv. 2.2.1 (1754-I:239-244);
Tor. Car. 2.4 (1779-II:252)
Reim. Apol. 1.1.4.8
(Alexander 1:133); Byl. Com.
phil. pr. (1713-I:97)
Span. Exerc. acad. 1.1
(Marck 3:529); Mos. Tol. 11
(1722:52-55)
Pff. Hist. theol. prol.
(1724-I:36-37)

Spem. Bed. 1.1.34
(Canstein 1:203)
Gtti. Coll. 2.4.9 (1727:344)
Hrn. H. e. 3.3.13
(Leydecker 1:396)
Naud. Kouak. 2 (1699:9);
Zinz. Zst. 32
(Beyreuther 3-II:255)
Ost. Cat. ep. ded. (1747:v)
Frnck. Meth. 3.29
(1723:187-188); Frnck. Pred.
Oc. (1700:14); Frnck. Pred.
Trin. 2 (1699:52-53); Zinz.
Soc. (Beyreuther 1-I:98-99)

Vezi vol. 4, p. 54

Tin. Chr. 13 (286-287)

Brnt. Art. XXXIX. pr.
(1700:ix-x); Hcks. Cat. pr.
(1710:v)

Frei (1974) 51

XVI-lea, anticipaseră adesea accentele doctrinare ce aveau să apară în cadrul altor tradiții confesionale abia în veacul al XVIII-lea. Folosind ca subtitluri în acest capitol titlurile unor lucrări apărute în Anglia chiar înainte de a fi general recunoscută gravitatea crizei, vom încerca să acceptăm acea unică poziție a anglicanismului și a ramificațiilor lui și în același timp să analizăm în cadrul tuturor Bisericilor natura crizei doctrinare, pentru a înțelege, ulterior, natura reacției acestora față de ea.

Apologia Bisericii

În comentariul său pe marginea celor 39 de articole ale *Bisericii Angliei* pe care îl scria chiar la începutul secolului al XVIII-lea, Gilbert Burnet, episcop de Salisbury, îl evoca pe „primul și cu adevărat cel mai bun scriitor din vremea reginei Elisabeta”, John Jewel, și el episcop de Salisbury, „mândria trainică a scaunului în care m-a așezat providența divină, precum și a epocii în care a trăit”. Ca atare, nu doar datorită calităților ei literare, ci și concepției ecleziastice și doctrinei ei, lucrarea lui Jewel, *O apologie a Bisericii Angliei*, din 1562, era încă văzută ca avînd relevanță pentru criza de la 1700. Această apărare a Bisericii anticipase multe dintre aspectele de care ar fi fost preocupate în cadrul acestei crize nu doar anglicanismul, ci orice fel de creștinism ecleziastic. Și acum, chiar mai mult decît în epoca Reformei, Biserica avea nevoie să fie apărată, nu doar una sau alta dintre Biserici și nici măcar una față de alta, ci însăși ideea că „sîntem uniți cu Hristos prin unirea noastră cu Biserica catolică văzută ori nevăzută, ce include în mod necesar frățietatea și comuniunea noastră cu Biserica în sînul căreia trăim”, chiar dacă din perspectivă instituțională acea Biserică era supusă autorității clerului, strict delimitată din punct de vedere politic, „cezaropapistă”, superstițioasă ca manifestare a evlaviei și ortodoxă în ceea ce privește dogma.

„Controversa bangoriană”, iscată în 1717 de o predică a episcopului anglican de Bangor, Benjamin Hoadly, despre „Natura Împărăției sau a Bisericii lui Hristos”, părea, în opinia criticilor săi, să implice nu doar problema politică legată de Biserică și de stat, ci și problema teologică a valabilității și caracterului vizibil al Bisericii instituționale ca atare. Hoadly combătea, ca una dintre „cele mai grave erori de judecată cu privire la natura împărăției sau Bisericii lui Hristos”, tendința de a face analogii între

Brnt. Art. XXXIX. pr.
(1700:iii)

Hcks. Ltrs. 5 (1705:84-85)

Sherl. Def. 5 (1675:433)

Lang. Mittl. 1.3 (1712:12)
Spen. Pi. Des. (Aland 15);
Lachr. Pens. (1724:19;
24-26); Dipp. Hrt. 2
(1706:21)

Lw. Bngr. 3 (Moreton 1:106)

Hdly. *Kngdm.* (1717:24)Shrck. *Bngr.* (1717:27)Brnt. *Trp.* (1717:16)Shrck. *Bngr.* (1717:23)Hdly. *Kngdm.* (1717:27-28)Jwl. *Apol.* 2 (Booty 24)

Vezi vol. 4, pp. 296-307

Zinz. *Gespr.* 11
(Beyreuther 1-III:95)Art. XXXIX. 19
(Schaff 3:499)Tin. *Chr.* 13 (1730:319)
At. *Par. Epit.* prol. 7
(1806:35); Bulg. *Kat.* 27
(1940:55)Eug. Bulg. *Ort.* 7
(Metaxas 26)Brnt. *Rom.* (1688:48)Cipr. *Ep.* 16,3 (CSEL 3:519)Deutsch. *Luth.* 1.3.1
(1698:19)

aceasta și „alte societăți vizibile”. Pentru acest motiv, el a fost acuzat de subminarea „autorității Bisericii Angliei”, cu toate că susținătorii lui au respins acuzațiile, considerându-le „mult mai potrivite în gura unui pretins papist decât în gura unui slujitor al Bisericii Protestante și mai cu seamă al Bisericii Angliei”. Hoadly a fost atacat și pentru „libertatea pe care și-o ia față de Părinții Bisericii primare” și față de tradiția confesională a întregii Biserici, însă el susținea că nu face decât să avertizeze împotriva „unor pretinși creștini ce se declară deschis în favoarea unei astfel de autorități care să-i oblige în mod categoric pe toți cei din jurul lor la unitatea mărturisirii de credință – mai precis, să mărturisească pînă și ceea ce nu cred, ceea ce nu pot crede a fi adevărat”.

Jewel încercase să definească Biserica nu ca fiind „înghesuită... într-un colț sau altul al lumii, ci... catolică și universală și răspîdită în întreaga lume”. Definiția Bisericii era la sfîrșitul secolului al XVI-lea – și a continuat să fie la sfîrșitul secolului al XVII-lea – indispensabilă oricărei apărări a ei. Totuși, repetarea definițiilor Reformei ce rezultaseră dintr-o competiție între versiunile „ortodoxiei” a căpătat o nuanță diferită acum, cînd exista o „distincție [fundamentală] între Biserică și religie”, iar competiția se desfășura, din ce în ce mai mult, între toate acele versiuni ale ortodoxiei, pe de o parte, și respingerea lor radicală, pe de altă parte. Reluînd definiția din *Cele 39 de articole*, potrivit căreia „Biserica vizibilă a lui Hristos este adunarea credincioșilor, în care se propovăduiește cuvîntul curat al lui Dumnezeu, iar tainele sînt administrate cum se cuvine, așa cum au fost ele instituite de Hristos”, Tindal întreba: „Și totuși, nu este oare [Biserica] pretutindeni confundată cu clerul?”. Chiar și atunci cînd Biserica era definită, în cazul acesta de teologii ortodocși greci, ca fiind „strict vorbind, adunarea credincioșilor”, rezultatul clar al definiției era acela că „una sfîntă, catolică și apostolică Biserică” era identificată, de alt teolog ortodox grec, cu „episcopii, preoții și diaconii”.

Totuși, definiția Bisericii ca „o adunare a creștinilor uniți în aceeași credință, venerîndu-l împreună pe Dumnezeu”, chiar deplasa accentul de pe structura ierarhică și instituțională. Atunci cînd un apărător al protestantis-mului ortodox a adăugat la metafora patristică a Bisericii ca mamă specificarea că Biserica avea să fie cea care „îi învață pe copiii credincioși ai lui Dumnezeu teologia și toate articolele de credință”, această definiție didactică și

intelectualistă nu a putut știrbi complet semnificația metaforei. Pietiștii radicali defineau Biserica în sensul că aceasta „îi includea doar pe binecredincioșii sfinți și vii”, prin urmare nu și pe membrii morți duhovnicește care păstrau doar o legătură exterioară cu Biserica, și considerau că „adevărata urmare a vieții lui Iisus Hristos” nu se afla în Bisericile oficiale, ci în rîndul „sectanților” Reformei și al „altora dintre cei tăcuți”. Totuși, dacă Biserica era definită drept „adunarea celor care cred în Iisus Hristos” și dacă această Biserică era identificată cu trupul lui Hristos, chiar și un apărător al ortodoxiei era nevoit să recunoască faptul că din acest trup mistic făceau parte și credincioșii ce greșeau; pe de altă parte, statutul „creștinilor care sînt în afara Bisericii” ridica probleme pentru orice definiție. Componenta normativă a definiției era inevitabilă pentru eclesiologia romano-catolică, aceasta apărînd caracterul vizibil al adevăratei Biserici, dar susținînd că „adevărata Biserică nu este prezentă în rîndul ereticilor” precum luteranii și calvinistii, care aparțineau mai curînd istoriei schisme.

Definind Biserica, Jewel protestase împotriva acuzațiilor romano-catolice: „Negreșit am socotit dintotdeauna Biserica primară din vremea lui Hristos, a apostolilor și a sfinților Părinți ca fiind Biserica Catolică”. Această identificare a „adevăratei Biserici primare” atît cu idealul, cît și cu norma era o presuposiție împărtășită de toate părțile la începutul secolului al XVIII-lea. Afirmația lui Tertulian, devenită proverbială, potrivit căreia „sîngele creștinilor este sămînță”, prin care voia să spună că persecuțiile ajutaseră la întărirea credinței în Biserica primelor veacuri creștine, se afla la baza ideii susținute de noua Reformă că prosperitatea și acceptarea politică nu fuseseră benefice pentru Biserică, avînd în vedere că aceasta se aflase „într-o stare mai bună și mai plină de slavă înaintea lui Dumnezeu” atunci cînd fusese persecutată. Nu trebuia decît să se citească istoria Bisericii, ca, de pildă, cea scrisă de Gottfried Arnold, pentru a se sublinia antiteza cu prezentul. Readucerea în discuție a felului în care Biserica fusese coruptă de-a lungul fiecărui veac succesiv conducea în mod inevitabil la avertismentul că o astfel de cădere a Bisericii va avea loc din nou în această ultimă epocă a istoriei sale. Citînd în sprijinul primatului roman mărturii ale Părinților, precum Irineu, apărătorii romano-catolicismului identificau „adevărata, necoruptă, necontaminată și autentică Biserică a lui Hristos” cu „acea Biserică ce se

Dipp. *Hrt.* 1 (1706:1-2)

Dipp. *Orth.* 8 (1699:116-117)

Ost. *Cat.* (1747:58)
Ost. *Dz. serm.* 6
(1722:210-213)

Wer. *Diss.* 24
(Ryhinerus 1:416)

Sem. *Erkl.* 3 (1777:267-271)

Drnd. *Fid. vind.* 4.3
(1709:536-538)
Bert. *Theol. disc.* 22.5
(1791-IV:277-279)

Pnch. *Dict.* (1736:443-458)

Jwl. *Apol.* 4 (Booty 65)
Span. *Xen.* 8
(Marck 3:1131-1132)

Tert. *Apol.* 50.13
(CCSL 1:171)
Ors. *Ist.* 7.1
(1747-III:133-136)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 11)

Vezi vol. 4, p. 395

Frnc. *Bcht.* (Peschke 100)

Lmp. *Ghm.* 13
(1719-1:833-834)

Irin. *Erez.* 3.3.1 (Harvey 2:9)

Gtti. *Coll.* 2.6.1 (1727:366);
Ors. *Ist.* 4.45
(1747-II:286-287)

Ang. Sil. *CTrid.* pr.
(1675:A4r)

Vezi vol. 4, pp. 162-163

Vezi *infra*, pp. 128-130

Dipp. *Hrt.* pr. (1706:B1v)

Dipp. *Hrt.* pr. (1706:B2v)

Fac. 11,1-9
Mayr. Red. 1 (1702:22);
Nmnn. *Spn.* (1695:36); Gib.
Dec. 15 (Bury 2:25); Hrn.
H. e. 2.3.6 (Leydecker 1:279)
Apoc. 14,8; 18,2 (Is. 21,9)

Mrck. *Apoc.* pr. 14
(Velzen C1r)

Vezi vol. 4, p. 290

Sem. *Rel.* 20 (Schütz 157)
Zinz. *Soc.* 25
(Beyreuther 1-1:257)

Pet. *Hchzt.* 13.33
(1701:395-396)

Dipp. *Orth.* 8 (1699:106)
Albrt. *Vind.* 17 (1695:24);
Han. *Consist.* 15.iii.1703
(Neumeister 103); Lechr.
Hör. (1734:30)
Spn. Beant. 2.23
(1693:127); Lang. *Mittl.* 1.6
(1712:36)

Spn. *Pi. Des.* (Aland 40)

Spn. *Bed.* 1.1.25
(Canstein 1:138); Schd. *Jer.*
2 (1696:E4r); Zinz. *Off. Red.*
17 (Beyreuther 2-IV:138-143)

Frncz. *Zw. Anspr.* (1701:7)

In. 10,16
Mt. 25,32-33
Frncz. *Pred. Mis.* (1700:42)

află în comuniune cu Biserica primară a primelor patru veacuri” – mai precis, cu Biserica lor. Totuși, în multe privințe, o astfel de comuniune cu Biserica primară, care se aflase deja în centrul dezbaterilor eclezilogice înaintea Reformei, începea să aparțină mai mult întrebării decât răspunsului. Cercetările istorice asupra acestui subiect au demonstrat că modelul creștinismului primar fusese abandonat de veacurile ulterioare, nemaiputând fi probabil identificat și cu atât mai puțin recuperat.

Printre epitetul folosite de criticii radicali pentru a-și ilustra acuzația potrivit căreia Biserica era deja decăzută – inclusiv sintagme precum „Israelul nostru baalitic” –, epitetul preferat era „Babel”. Turnul Babel era scena amestecării inițiale a limbilor; în Noul Testament, „Babilon” era cuvântul-cod pentru „Roma” (cel puțin pentru cetate, dacă nu pentru papalitate); „A căzut Babilonul!” era cîntecul de bucurie din Apocalipsă, unde „călduța” Bisericii a Laodiceei reprezenta „Babelul”; iar mult invocatul tratat din 1520 al lui Luther, *Captivitatea babilonică a Bisericii*, reunise aceste conotații biblice într-o formă care a transformat termenul (în ciuda „jocului de cuvinte nefericit *Bible... Babel*”¹) într-un adevărat slogan și pentru cererile unei noi Reforme. Antiteza, exprimată în Apocalipsă, dintre desfrînata numită Babilon și mireasa neprihănită a lui Hristos își avea echivalentul acum, iar pietiștii radicali considerau că „Babel” era un nume potrivit pentru toate Bisericile ortodoxe.

Întemeietorii mai conservatori ai pietismului au fost acuzați de folosirea aceleiași metode în criticile la adresa ortodoxiei, însă ei nu au mers atât de departe. Philipp Jakob Spener își exprima simpatia față de acei romano-catolici care trăseseră concluzia „că nu mai există nici o Biserică neprihănită pe pămînt, iar copiii lui Dumnezeu sînt încă prizonieri în Babilon”. El admitea că „și astăzi avem un Babilon” și întreba: „De ce să nu avem și noi un Ierusalim care ar putea fi în ruine, dar care se deosebește totuși de Babilon?”. Precizînd că „în fiecare zi auzim nenumărate invective despre «Babel»”, August Hermann Francke avertiza că „Biserica lui Dumnezeu se va transforma într-un Babel” dacă făgăduința biblică de a avea „o turmă și un păstor” devenea pretextul de a pune laolaltă oile cu caprele; și îi îndemna pe cei care „vorbesc numai despre «Babel» și

1. În limba engleză: „Bible... Babel” (n. trad.).

Frnck. Pass. Marc. 1
(1724:27)

Deutsch. Luth. 2.7.3; 2.7.9
(1698:129; 132)

Beng. Brüd. 1.3.30
(1751:235)

Vezi vol. 4, p. 395
Rndt. Lit. Or. pr. (1716-I:11r)

Drnd. Fid. vind. 3.55
(1709:515)

Vezi vol. 4, pp. 395-405

Bert. Aug. 4.1 (1747-II:15)
Bianch. Pot. 1.1.14
(1745-I:116-121)

Jwl. Apol. 3 (Booty 47)

Spen. Bed. 1.1.51
(Canstein 1:277)
Lmp. Ghm. 12 (1719-I:754);
Span. Cont. (Marck 3:891)

Hrn. H. e. 3.1.21
(Leydecker 1:320-321)
Brand. Dr. Con. 3
(1695:F2v-11v)

Spen. Pi. Des. (Aland 63-64)

Wer. Diss. 25.1
(Ryhinerus 1:434)

Lechr. Pens. (1724:36);
Schwrd. Comm. (1707:Ar)

Strim. Un. Ev. 2.1 (1711:53)

Strim. Un. Ev. 2.7 (1711:67)

despre putreziciunea din afară” să-și cerceteze inima și să „distrugă Babelul dinlăuntru”. Respingînd epitetul drept „absolut defăimător”, apărătorii Bisericii oficiale insistau asupra faptului că ei erau „adevărata Biserică a lui Dumnezeu... și nu trebuie să fie priviți cîtuși de puțin ca un «Babel»”, nefiind justificat transferul acestui calificativ dinspre „cetatea Romei” către „religiile creștine” ca întreg.

Totuși, era evident că religiile creștine nu mai alcătuiau un „întreg”, nu mai formau unicul trup mistic al lui Hristos, ci o mulțime de Biserici, confesiuni și denomi-națiuni, rivalizînd între ele și excluzîndu-se reciproc. În ciuda aprecierii de care se bucura în continuare Jacques Bénigne Bossuet, autor al controversatei lucrări *Istoria variațiilor Bisericii protestante*, și a ideii insistente potrivit căreia teologii romano-catolici nu se aflau „pe poziții adverse în chestiuni ce țin de credință și sînt acceptate de Biserică drept dogme”, era posibil chiar și în interiorul romano-catolicismului să fie descrise concepții teologice diferite despre darurile harului ca fiind „secte ale catolicilor”, iar Bossuet să fie criticat. Jewel profitase de o asemenea diversitate în sînul romano-catolicismului pentru a afirma că, deși „unitatea și armonia se potrivesc cel mai bine religiei, totuși nu unitatea este semnul sigur după care se recunoaște Biserica lui Dumnezeu”. După aproape două secole de controversă neînteruptă de la izbucnirea Reformei, problema unității, în orice caz în sînul protestantismului, părea acum mai urgentă decît oricînd: „Nu poate fi binecuvîntare mai mare pentru Biserica Evanghelică [Protestantă] decît reunificarea ei. În ciuda eforturilor „zadarnice” de a o realiza (începînd cu Colocviul de la Marburg din 1529 și sfîrșind cu Colocviul de la Thorn din 1645), exista o dorință de „unire a majorității confesiunilor din rîndul creștinilor”, la care se adăuga sentimentul că „principala cale de înfăptuire a ei și cea pe care Dumnezeu ar binecuvînta-o cel mai mult ar putea fi aceasta, și anume să nu mizăm totul pe argumentație”.

Atunci cînd un teolog reformat irenic susținea că „reformații sînt oarecum mai aproape de pace”, în vreme ce „luteranii sînt în general mai departe de ea”, aceasta era o acuzație pe care luteranii confesionali o luau drept laudă. Irenicismul reformat îndemna la „toleranță ecleziastică” în care ambele părți „să recunoască faptul că aparțin adunării aceleiași Biserici Catolice”; „cei care sînt una în ceea ce privește temelia credinței creștine” erau una și „în

Strim. *Un. Ev.* 2.10
(1714:74)

Zinz. *Penn. Nach.*
(Beyreuther 2-II:51-52); Tol.
Myst. pr. (1696:xxx); Spen.
Bed. 1.11.32 (Canstein 1:199)

Zinz. *Zst.* 3
(Beyreuther 3-II:20-21)

Vezi vol. 4, pp. 375-383
Strim. *Un. Ev.* 2.3
(1711:58-59)

Vezi vol. 4, p. 381
Sem. *Calv.* (1788:29)

Span. *Cont.* (Marck 3:892)
Strim. *Un. Ev.* 2.3
(1711:23-25); Lmp. *Theol.*
elench. 2.19 (1729:20)

Spen. *Bed.* 1.1.12 (Canstein
1:85); Wlch. *Pol.* 3.1.12; 5.5
(1752:579-580; 1148)

Apud Deutsch. *Luth.* 2.15.3
(1698:158)

Tin. *Chr.* 13 (1730:299)

Jwl. *Apol.* 4 (Booty 65)
Span. *Xen.* 1 (Marck
3:1119-1122)

Ang. Sil. *CTrid. con.*
(1675:S7v)

Brnt. *Art.* XXXIX. 19
(1700:183); Hcks. *Ltrs.* 2
(1705:43-44)

Vezi vol. 4, p. 371

Mid. *Mir. int.* (1749:cxi);
Hcks. *Ltrs. app.* 2
(1705:Aa3r-Aa5v)

Leschr. *Unfehl.* 9 (1724:68-69)
Mrck. *Comp.* 32.13
(Velzen 18:637)

ceea ce privește mila creștină și frăția bisericească”, „dogmele mai puțin însemnate” fiind lăsate la o parte. Există un sentiment larg răspândit, chiar și în rîndul susținătorilor unor puncte de vedere divergente, că etichetele confesionale generate de Reformă aveau din ce în ce mai puțină relevanță acum, cînd toate Bisericile erau „secte”, iar diferențele din interiorul confesiunilor erau în multe privințe mai profunde decît diferențele dintre ele. Chiar și în legătură cu doctrina despre persoana lui Hristos, pe care disputele pe marginea prezenței reale din cadrul Euharistiei o așezaseră în centrul polemicii dintre calviniști și luterani, se credea acum că există un acord în punctele esențiale sau cel puțin o recunoaștere a faptului că anumite aspecte hristologice, precum comunicarea omniprezenței firii divine a lui Hristos către firea sa omească, nu erau articole de credință, ci „doar opinii teologice” și ele nu afectau mîntuirea. Există, pe scurt, un „consens fundamental în rîndul protestanților”.

Nu era perceput însă nici un astfel de consens fundamental între protestantism și romano-catolicism sau ortodoxia răsăriteană. Apărătorii reunificării protestante erau adesea tot cei care obiectau față de „rămășițele papistașe” din sînul acelor Biserici, precum cea anglicană și cea luterană, care, trăgînd „concluzii papistașe din principii protestante”, păstrasera din doctrina și practica medievală mai mult decît altele. „Ne-am ținut departe”, precizase Jewel, „nu precum e obiceiul ereticilor, de Biserica lui Hristos, ci, așa cum ar trebui să facă toți oamenii buni, de infectarea cu persoane rele și cu fățarnici”. „Este Biserica Luterană sau Calvină... veche ori nouă?” era o aparentă dilemă și, ca răspuns la întrebarea zeflemitoare: „Unde era Biserica voastră înainte?”, succesorul lui Jewel spunea: „Era unde este acum, aici, în Anglia, și în alte regate ale lumii; numai că atunci era putredă, iar acum este curată”. De aceea, William Chillingworth, care trecuse de la anglicanism la romano-catolicism și înapoi, „a clădit pe această temelie... cea mai solidă și rațională apărare a cauzei protestante care a fost vreodată oferită publicului de la Reformă încoace”. În mod similar, apărătorii *Confesiunii de la Augsburg* au acceptat eticheta „luteranism vechi-catolic”, iar calvinii susțineau continuitatea „de doctrină și disciplină” cu vechea Biserică.

Infailibilitatea era subiectul la care revenea în mod inevitabil controversa dintre protestanți și romano-catolici, cu toate că unii critici nu vedeau „nici o diferență

între infailibilitatea papistașă și faptul de a fi obligat să accepți orbește hotărârile protestanților failibili”. Deși existau exegeți protestanți care interpretau pasajul evanghelic, Matei 16, 18-19, fără a contrazice teoria papală, alții făceau din „pervertirea” pasajului o chestiune majoră și, în timp ce recunoșteau că există „un fel de respect special față de Petru însuși” în astfel de pasaje, repetau identificarea „pietrei” pe care Hristos și-a zidit Biserica nu cu persoana lui Petru sau a urmașilor săi, ci cu „doctrina pe care a mărturisit-o Petru”. Unii critici ai infailibilității papale din cadrul romano-catolicismului foloseau pasajul spre a dovedi că nu existase nici o garanție a infailibilității pentru urmașii lui Petru. În plus, nici Conciliul de la Niceea nu susținuse infailibilitatea, iar Părinții Bisericii își argumentaseră doctrina mai curînd pe baza „transmiterii ei printr-o succesiune neîntreruptă de învățători” din tradiția creștină decît pe baza unei teorii a infailibilității. Dacă exista o asemenea teorie a infailibilității, spre deosebire de indefectibilitate, se referea ea la papă, la consistoriu sau la conciliul general? În mod fundamental, tot potrivit romano-catolicilor ortodocși, făgăduința indefectibilității, potrivit căreia Biserica „nu va greși niciodată în credință și în cult”, fusese dată adevăratei Biserici ca „stîlp al adevărului” (pe care protestanții o aplicau celor aleși, nu instituției „exterioare”); însă această făgăduință se referea, în opinia apologeților romano-catolici, la „infailibilitatea Scaunului apostolic”. Adversarii jansenismului erau acuzați de susținerea „unei noi [teorii] a infailibilității”, prin care, „așa cum Biserica poate hotărî cu o autoritate papală în privința unor chestiuni de credință”, și papa putea decide în privința unor chestiuni de fapt, cu „aceeași infailibilitate ca cea a lui Iisus Hristos”.

Avîntul cercetării istorice din secolul al XVIII-lea, care i-a obligat pe protestanți să recunoască vechimea autorității papale, iar pe romano-catolici să-i treacă în revistă pe toți antipapii, a sporit importanța acordată diferitelor date privind istoria Bisericii care păreau să infirmе doctrina infailibilității Bisericii sau a papei: milenarism „încă din primele veacuri, chiar la treizeci sau patruzeci de ani după apostoli”; prefața lui Origen la lucrarea *Despre principiile primordiale*, una dintre primele și cele mai sistematice discuții patristice cu privire la autoritatea în cadrul Bisericii, unde nu se menționează absolut nimic în legătură cu infailibilitatea Bisericii; istoria dreptului canonic, inclusiv falsele decrete papale, precum și bine-cunoscuta

Tol. *Myst.* pr. (1696:xvi)
 Vezi vol. 1, p. 359; vol. 2, pp. 187-198; vol. 3, pp. 75-76; vol. 4, pp. 160, 306
 Ost. *Arg. ref.* Mt. 16 (1720-II:26)
 Mrck. *Syl.* 5.13 (Velzen 15:173); Span. *Ev. vind.* 3.1-3 (Marck 3:345-440)

Lang. *Paul.* 1.13 (1718:31)

Lachr. *Unfehl.* 2 (1724:8)

Bl. *Unfehl.* 2 (1791:11-20)

Bl. *Unfehl.* 13 (1791:146)

Bl. *Unfehl.* 10 (1791:123)
 Hcks. *Ltrs.* 1 (1705:27-33);
 Mrck. *Comp.* 32.22
 (Velzen 18:646)

Lachr. *Unfehl.* 1 (1724:1)

Amrt. *Gut.* 1753 (Friedrich 35)

1Tim. 3.15
 Mrck. *Exeg. exerc.* 44.3
 (Velzen 9:705-706); Wich.
 Pol. 3.2.3.2 (1752:655-656)
 Bert. *Theol. disc.* 3.11
 (1792-1:153)

Qnl. *Clém.* IX. pr.
 (1700:viii); Qnl. *Déf. égl.*
rom. 1.5 (1697:96); Leyd.
Jans. 1.1.16 (1695:69)
 Mos. *Vind. disc.* 1.8.5
 (1722:220-221)

Ors. *Ist.* 3.20 (1747-II:56)

Pnch. *Dict.* (1736:31-46)

Mid. *Mir.* 3 (1749:51)

Vezi vol. 1, pp. 174-182

Bl. *Unfehl.* 10 (1791:110-114)
 Vezi vol. 4, pp. 153-154
 Bl. *Unfehl.* 16 (1791:225)

Mayr. *Pont. rom.* 1.4
(1690:11-12); *Cmrda. Const.*
ap. 2.35; 2.40 (1732:264; 265)
Drnd. Fid. vind. 3.31
(1709:465)

Lachr. *Unfehl.* 9 (1724:65-66)

Vezi vol. 4, pp. 153-154
Gaz. Prael. 2.3.14.348-350
(1831-II:84)
Vezi vol. 2, pp. 179-182;
vol. 4, pp. 153, 366
Drnd. Diss. 1.2 (1703:7)
Seem. Ep. 31.iii.1775
(Friedrich 38)

Coz. *Graec.* 2.17.830-897
(1719-I:339-359)

Vezi *infra*, pp. 281-283

Lachr. *Unfehl.* 8 (1724:57);
Span. H. e. 7.9 (Marck
1:1227-1228)

Lachr. *Unfehl.* 8
(1724:56-57); *Allat. Purg.* 3
(1655:3-9)

Allat. *Perp. cons.* (1655:590)
Pff. Hist. theol. 3.6
(1724-II:32-37); *Zinz. Gespr.*
14 (Beyreuther 1-III:122);
Hcks. Ltrs. 7 (1705:151)

Rndt. *Lit. Or. pr.* (1716-I:02r)

Mid. *Ltr. Rom.* (1729:50-51)

Mac. *Kv. Ak.* 2.3; 3.2
(1843:97-100; 158)

Wlch. *Spir.* 9.7 (1751:163)

Lmp. *Hist.* 2.8 (1747:207)

Allat. *Perp. cons.* (1655:589)

At. *Par. Epit. pr.* (1806:v)

Vezi vol. 2, p. 192
Eug. Bulg. Ort. 8
(Metaxas 30-31)

reglementare potrivit căreia papa putea fi revocat dacă devenea eretic; contradicția (în ciuda legăturii lor în ceea ce privește autoritatea) dintre cel de-al Doilea Conciliu de la Niceea din 787, care aprobase folosirea icoanelor, și Sinodul de la Frankfurt din 794, care se pronunțase împotriva; eroarea papei Ioan al XXII-lea privind doctrina despre vederea lui Dumnezeu, care a avut nevoie de disculpă; și cazul clasic al papei Honoriu I, care, în ciuda eforturilor de a respinge acuzația în cauză pe motiv că, atunci când a fost condamnat de Conciliul de la Constantinopol din 681, acesta nu era un conciliu ecumenic legitim sau pe motiv că textul *Actelor* sale era deformat, continua să servească, așa cum avea să se întâmple la Primul Conciliu Vatican din 1870, drept mărturie că Honoriu „fusesse și rămăsese eretic și papă în același timp”.

Așa cum sugera folosirea de către romano-catolicism a unei argumentații similare împotriva „întregii Biserici grecești”, condamnarea lui Honoriu făcuse parte din „reaua voință” și din istoriile separate prin care creștinătatea răsăriteană și cea occidentală se înstrăinaseră treptat una de cealaltă. Acum, o mie de ani mai târziu, o recunoaștere tot mai profundă a prețului plătit de ambele părți din cauza acestei alienări, precum și a noii crize cu care se confruntau atât Occidentul, cât și Răsăritul a determinat o reconștientizare a afinităților, deși nu neapărat și o nouă înțelegere, de către toate părțile. Acei romano-catolici care manifestau simpatie cel puțin față de liturgiile răsăritene îi criticau pe protestanți pentru ignoranța lor în această privință, fapt invocat de unii protestanți drept mărturie a supraviețuirii cultului păgîn sub înfățișare creștină. Teologi ortodocși răsăriteni precum Feofan Prokopovici, arhiepiscop al Novgorodului care fusese pentru scurt timp romano-catolic, au publicat apologii și descrieri ale ortodoxiei în latină, care au stîrnit admirația erudiților occidentali și i-au ajutat să înțeleagă doctrina ortodoxă, într-o epocă în care cunoașterea limbii grecești era în declin, iar limba rusă era practic necunoscută în Occident.

Cel puțin unele dintre istoriile Bisericii scrise de cercetătorii occidentali îi aduceau un omagiu patriarhului Fotius în calitate de teolog și om al Bisericii, cu toate că altele continuau polemica împotriva lui. La rîndul lor, cercetătorii răsăriteni își concentrău atenția, deși cu un ochi critic, asupra „scolasticii din rîndul latinilor”. În antiteză cu teoria papală privind monarhia, ei continuau să pună accentul pe doctrina pentarhiei, inclusiv pe primatul inițial

Vezi vol. 1, pp. 37, 360

Vezi vol. 2, p. 197
Coz. Graec. 1.3.21-34
(1719-15-7); Nrs. Syn. quint.
10 (Berti 2:105)

At. Par. Epit. prol. 8 (1806:41)

Eug. Bulg. Ort. 8
(Metaxas 31-34)

Allat. Enchir. 31
(1658:219-235)

Byl. Com. phil. 1.6
(1713-1:220)
Spen. Pi. Des. (Aland 15);
Lachr. Pens. (1724:19;
24-26); Dipp. Hrt. 2
(1706:21)
Span. H. e. 9.8
(Marck 1:1312); Wlch. Spir.
3.4 (1751:55)

Vezi vol. 2, pp. 211-225
Brnt. Art. XXXIX. 5
(1700:70); Wlch. Spir. 10.1
(1751:166); Baum. Pred. 1.3
(Kirchner 1:68); Terst. Abr.
1.3.6 (Becher 2:50)
Coz. Graec. 3.9
(1719-II.33-52); Bert. Theol.
disc. 7.19; 9.4
(1792-II.64-65; 109-110)

Drnd. Fid. vind. 1.16
(1709:52)

Allat. Enchir. 8 (1658:37-40)

At. Par. Epit. 1.2.7
(1806:162-203)

At. Par. Epit. 1.2.7
(1806:164; 191)

Sherl. Vind. 3 (1690:34)

Strz. Enchir. 5.2 (1828:196)

Eug. Bulg. Ort. 2
(Metaxas 13-15)

al Ierusalimului și pe întemeierea legendară a scaunului patriarhal al Bizanțului-Constantinopol de către apostolul Andrei; ecleziologia romano-catolică respingea toate acestea pe motive istorice, precum și teologice. „Nu există”, precizau purtătorii de cuvânt ai Răsăritului, „nici o administrare monarhică în Biserica lui Hristos”, așa cum susțineau papaliștii occidentali. Ceea ce trebuia să prevaleze era mai curînd o împărțire a autorității între Roma, Constantinopol, Ierusalim, Alexandria și Antiohia, cele cinci scaune patriarhale, și între cele șapte concilii ecumenice (fără a include aici și Conciliile de la Florența și Trident). Cercetătorii occidentali au răspuns nu doar prin susținerea autorității acelor concilii ecumenice care să le justifice propriile poziții, ci și prin sublinierea faptului că cezaropapismul puterilor laice ale Răsăritului i-a permis, de exemplu, marelui duce al Moscovei să emită legi severe împotriva disidenților. Însă „cezaropapismul” era o acuzație care putea fi îndreptată și împotriva unor forme de guvernare protestante.

Recunoscînd rolul jucat de aceste aspecte ale autorității papale și conciliare în controversa pe marginea purcederii Duhului Sfînt „de la Tatăl și de la Fiul [ex *Patre Filioque*]”, protestanții ortodocși (și mai puțin ortodocși) continuau „să primească Crezul așa cum era practica în Bisericile apusene”; apărînd adăugarea lui *Filioque* la Crezul niceean atît din punct de vedere procedural, cît și doctrinar, romano-catolicii recunoșteau acest aspect ca fiind unul dintre puținele puncte reale de divergență și denunțau concepția greacă, pe care o socoteau o „ereză”. Una dintre cele mai importante întrebări era dacă teologii occidentali erau sau nu îndreptățiți să invoce autoritatea Părinților greci din veacul al IV-lea spre a-și justifica poziția. Polemistul ortodox grec Atanasie de Paros (care a trăit în veacul al XVIII-lea) considera chestiunea legată de *Filioque* suficient de importantă ca să-i rezerve cel mai lung capitol din lucrarea sa *Sinteză sau culegere de dogme divine ale credinței*, catalogînd-o drept o „inovație” și „acuzîndu-i pe latini de introducerea acestei dogme complet noi în învățătura comună a credinței”.

Pe lângă această obiecție procedurală față de *Filioque*, ce era și de natură teologică datorită opoziției față de „adăugarea sau scoaterea” din crez, ortodoxia răsăriteană îl ataca și cu argumente teologico-trinitare. În sînul Treimii, Tatăl „singur este principiul și izvorul și cauza”; de aceea Duhul nu a purces de la Tatăl „după Fiul”, ci „cu Fiul”.

Allat. *Enchir.* 13
(1658:65-69); Allat. *Syn.*
Eph. 70 (1661:544); Coz.
Graec. 3.9.226 (1719-II:50)

Apud Amrt. *Theol. eclec.*
1.6.7 (1752-I:127)

Vezi vol. 2, pp. 220-223

Strz. *Enchir.* 2.5 (1828:71);
Eug. Bulg. *Ort.* 2
(Metaxas 15); Zinz. *Gem.* 33
(Beyreuther 4-II:82)
Mrck. *Comp.* 5.11 (Velzen
18:105-106); Lmp. *Theol.*
elench. 6.26 (1729:40)
Wlch. *Spir.* pr. (1727:A3v)
Sherl. *Vind.* 2 (1690:17)

Jwl. *Apol.* 5 (Booty 83)
Jwl. *Apol.* 4 (Booty 65);
Hcks. *Ltrs.* 10 (1705:233)

Vezi vol. 2, pp. 306-307
Vezi vol. 4, p. 180
Span. *Ev. vind.* 1.8; 1.20
(Marck 3:25-27; 78-83)

Vezi vol. 2, pp. 304-305

Brnt. *Art.* XXXIX. 22
(1700:24-26)
Gtti. *Coll.* 1.8.14
(1727:130-131); Allat. *Purg.*
34 (1655:233-251); Coz.
Graec. 6.15.877-878
(1719-IV:253); Amrt. *Indulg.*
2.2.20 (1735-II:40)

Vezi *infra*, pp. 153-155
At. *Par. Epit.* 2.2.5
(1806:247-248)

Vezi vol. 2, pp. 198-211

Lmp. *Hist.* 2.7 (1747:189-190)
Vezi vol. 2, pp. 132-144
Ieș. 20.4

Teologii romano-catolici negau ideea că din *Filioque* „rezultă în mod necesar faptul că există două cauze în sfînul Treimii”; și, într-un comunicat adresat lui Petru cel Mare al Rusiei, se declarau de acord cu formula de compromis „de la Tatăl prin Fiul”, dacă aceasta era corect înțeleasă. Invocînd distincția tradițională dintre „teologie” și „iconomie”, teologii răsăriteni și occidentali erau în continuare de acord cu faptul că „trimiterea” iconomică a Duhului în timp, spre deosebire de „purcederea” veșnică, era într-adevăr „de la Tatăl prin Fiul”. Teologii protestanți ce erau de acord cu doctrina apuseană nu priveau întreaga chestiune ca pe una care afecta mîntuirea sau care „ar fi trebuit să creeze... o schismă între cele două Biserici”.

Cînd, opunîndu-se felului cum „se lăudau [romano-catolicii] cu faptul că întreaga Antichitate și o continuă încuviințare a tuturor epocilor erau de partea lor”, John Jewel definise ca fiind cu adevărat „Biserica Catolică” „Biserica primară din vremea lui Hristos, a apostolilor și a sfinților Părinți”, mai curînd decît Biserica Romano-Catolică, el se identifica nu mai puțin cu Părinții greci decît cu cei latini. Această identificare nu ținea exclusiv de aspecte privind administrarea și autoritatea Bisericii, unde protestanții făcuseră de mult apel la forma de guvernare anti-monarhică a Răsăritului atunci cînd criticau pretențiile papale, ci și de alte zone de interes doctrinar. Respingerea de către protestanți a doctrinei purgatoriului includea uneori argumentul potrivit căruia „Biserica greacă nu a acceptat niciodată” această doctrină, cu toate că romano-catolicii, ce îi puneau pe Părinții greci în opoziție cu teologii răsăriteni „recenti”, susțineau că Biserica greacă propovăduise atît purgatoriul, cît și indulgențele. Cum apărarea doctrinei creștine a creației devenea tot mai imperativă în secolul al XVIII-lea, versiunile răsăritene ale „cosmogoniei”, dat fiind faptul că exponenții lor greci le puneau în antiteză cu versiunile occidentale, căpătau o relevanță specială și în Occident.

Alte origini teologice ale schismei dintre Răsărit și Apus și în special cele asociate cu practica evlaviei au continuat să se bucure de atenție din partea tuturor. Ostilitatea Bisericilor reformate față de folosirea imaginilor, deși îndreptată în primul rînd împotriva „idolatriei” din cadrul romano-catolicismului, trebuia să ia în considerare și Răsăritul. Acolo „se dezvoltase abuzul [imaginilor] în biserică”, generînd controversa iconoclastică. Nețînînd seama de autoritatea celei de-a doua porunci, care

Zinz. *Gem.* 14
(Beyreuther 4-II:226-227)
Brnt. *Art.* XXXIX. 7
(1700:104)

Vezi vol. 4, pp. 253-254
Strz. *Enchir.* 3.2 (1828:91-93)

At. *Par. Epit.* 4.2.8
(1806:388-389)

Brnt. *Rom.* (1688:13)
Ost. *Cat.* (1747:88)
Coz. *Graec.* 5.15.953
(1719-III:237); Pnch. *Dict.*
(1736:3-4, 183); Gaz. *Prael.*
2.3.5 (1831-II:52-55)
Vezi vol. 2, pp. 285-295
Eug. *Bulg. Ort.* 12 (Metexas
51); At. *Par. Epit.* 1.1.10
(1806:89-90)
At. *Par. Epit.* 1.1.11
(1806:96-99)
Span. *H. e.* 1.15 (Marck
1:581); Wich. *Spir.* 6.2
(1751:101)
Ora. *Ist.* 1.59
(1747-I:115-116); Amrt.
Theol. eclec. 1.2.3
(1752-1-I:22-24)

Bert. *Theol. disc.* 2.5
(1792-I:98)

Vezi *infra*, pp. 127-130,
135-147

Bert. *Theol. disc.* 33.8
(1792-VII:122-124)

Mid. *Mir. int.* (1749:lx);
Allat. *Perp. cons.* (1655:688)
Amrt. *Theol. eclec.* 13.2.20.8
(1752-3-II:65)

Vezi vol. 4, pp. 343, 348-349

Jwl. *Apol.* 5 (Booty 99)

interzicea „chipul cioplit”, Biserica Romano-Catolică (și cea Luterană) „a înglobat-o ca o anexă la prima [poruncă], iar apoi a exclus-o de-a dreptul din catehismele sale”; Biserica răsăriteană, care (asemenea celei reformate și celei anglicane) o includea în rîndul celor Zece Porunci, avea să o explice apoi prin intermediul argumentelor clasice dezvoltate de apărătorii bizantini ai icoanelor. Era „trist... că atît de mare parte din creștinătate i se închină lui Dumnezeu prin icoane” și că pînă și presupusa lor „utilitate spre învățătură” devenise o scuză pentru „adorarea” lor. Ca răspuns la permanentele polemici occidentale, autorii sistematici ai ortodoxiei răsăritene își afirmau și își apărau doctrina privind energiile divine și „lumina necreată”, așa cum fusese ea dezvoltată de Grigore Palama, și invocau autoritatea lui Dionisie Areopagitul în sprijinul ei, în ciuda defăimărilor la adresa doctrinei înseși, precum și a autorității lui Dionisie, venite atît din partea protestanților, cît și a romano-catolicilor, care îl considerau pe acesta un personaj „fictiv”.

Toate aceste afirmații privind modul cum definea fiecare Biserică „ortodoxia” erau în mare măsură identice cu cele din ultimele două secole și totuși ilustrau și semne ale crizei cu care se confruntau toate tipurile de „ortodoxie”. Aspectul obiectiv al crizei avea să devină vizibil atunci cînd interpretarea istorico-critică a Noului Testament și a autorilor Antichității creștine a pus în discuție relatările tradiționale cu privire la felul cum fusese întemeiată Biserica și cum fuseseră instituite sfintele taine. Orice presupozitie în legătură cu o „continuă tradiție a sfinților Părinți” privind Biserica și tainele, inclusiv concepția răsăriteană și apuseană despre Liturghie ca jertfă și practica liturghiei particulare, era cu adevărat pusă în pericol dacă studiile asupra Noului Testament puteau arăta că formulele de instituire din Evanghelii nu erau autentice și nu reflectau intenția inițială a lui Iisus. Atunci „căderea Bisericii” nu avea să mai fie datată începînd cu momentul convertirii lui Constantin ori cu întemeierea unei papalități monarhice, ci cu prima generație de apostoli. Dimensiunile acestei noi crize din veacul al XVIII-lea întăreau spusele lui Jewel din *Apologia* sa atunci cînd descria criza din veacul al XVI-lea: „Aceasta era o stare jalnică; era o formă lamentabilă a Bisericii lui Dumnezeu”.

Cercetări privind doctrina creștină

În ciuda reputației pe care o avea Anglia ca loc unde toate controversele teologice erau „doar în legătură cu formele de guvernământ și de cult”, totuși apologetii Bisericii din această țară recunoșteau la sfârșitul secolului al XVIII-lea faptul că „nu ar trebui să începem cu chestiunea Bisericii și apoi să trecem la doctrină”, ci mai curînd „să cercetăm întîi doctrina și în funcție de aceasta să judecăm puritatea unei Biserici”. Mișcarea pentru reformarea doctrinei a fost condusă mai curînd de protestantismul englez, american și european decît de ortodoxia răsăriteană sau de romano-catolicism, iar această mișcare avea să se facă în cele din urmă simțită în cadrul tuturor Bisericilor. A doua jumătate a secolului al XVII-lea și prima jumătate a secolului al XVIII-lea au reprezentat o perioadă în care apologia doctrinei, nu doar a uneia sau a alteia dintre doctrine, ci a doctrinei în sens generic, a devenit o necesitate la fel de stringentă ca și apologia Bisericii. În ultimă instanță, cele două imperative erau identice, întrucît mai ales doctrina Bisericii era acum ridiculizată, însăși definiția doctrinei nu în sensul ideilor particulare ale unuia sau altuia dintre teologi, ci ca ilustrare a ceea ce credea, propovăduia și mărturisea Biserica și a ceea ce Biserica putea și trebuia să impună ca voce colectivă.

Emblematică pentru ambele imperative era o carte începută în jurul anului 1655 și terminată cam pe la 1660, aparținîndu-i omului de litere englez ce s-a bucurat de recunoaștere internațională, poetul și teologul puritan John Milton – carte începută în jurul anului 1655, dar publicată aproape două secole mai tîrziu, în 1825. Purta titlul (în latină) *Două cărți de cercetări privind doctrina creștină extrasă doar din Sfintele Scripturi*. Atît data cînd a fost scrisă cartea, cît și amînarea datei publicării ei ne oferă mărturii cu privire la dezvoltarea doctrinei creștine în această perioadă. În biografia pe care i-a închinat-o lui Milton, publicată în ultimul an al veacului al XVII-lea, John Toland, elogiîndu-l ca fiind „o persoană de geniu, cu cele mai alese înzestrări și cea mai vastă erudiție pe care această națiune, renumită pentru excelenții scriitori pe care i-a dat, le putea scoate la lumină”, aprecia scrierea lui Milton *În apărarea poporului englez drept „capodopera, cea mai importantă lucrare în proză și preferata sa”*; mai adăuga faptul că, deși existaseră și „cîteva lucrări

Brnt. Art. XXXIX. pr.
(1700:ix-x)

Brnt. Art. XXXIX. 19
(1700:179)

Brnt. Art. XXXIX. 19
(1700:175)

Zinz. Zst. 13
(Beyreuther 3-II:85)

Mos. Vind. disc. 2.3.5
(1722:321)

Vezi vol. 1, p. 25

Mos. Tol. 17 (1722:89)

Tol. Milit. (1699:149)

Tol. Milit. (1699:95)

Tol. *Milt.* (1699:148)

Milt. *Doct. ep.*
(Patterson 14:8)

Milt. *Doct. ep.*
(Patterson 14:8)

Milt. *Areop.* (Wolfe 2:553);
Milt. *Doct. ep.*
(Patterson 14:2)

Vezi vol. 1, pp. 128-136

Milt. *Doct. 1.1*
(Patterson 14:20)

Vezi vol. 1, pp. 342-346;
vol. 2, pp. 42-43; vol. 3,
pp. 43-47; vol. 4, pp. 217-218,
250-251, 313-314

Felb. *Hnd. pr.* (1799:f.1.)

pe diverse teme mult inferioare celorlalte scrieri ale sale”, Milton scrisese, de asemenea, „un *Sistem al divinității*, însă nu pot preciza dacă l-a conceput pentru a fi făcut public sau doar pentru uzul propriu; ...și nici nu se știe cu certitudine unde [se află] în prezent”.

Milton însuși își numea *Doctrina creștină* „avutul cel mai bun și cel mai de preț”, dar, cu toate acestea, nu a publicat-o. Motivul propriei ezitări și al întârzierii publicării acestei lucrări chiar și după moartea lui era în mod evident faptul că prin „studii privind doctrina creștină extrasă doar din Sfintele Scripturi” el sugera de fapt o cercetare critică – sau, acolo unde era justificat, o revizuire ori, acolo unde era necesar, o respingere – a doctrinei într-un mod care era, după cum recunoștea chiar el, „contrar anumitor opinii convenționale” despre astfel de componente centrale ale tradiției dogmatice ortodoxe precum doctrinele cu privire la Treime și la persoana lui Hristos. Prin aceasta se considera el însuși că participă la „reformarea Reformei înseși”. Așa cum se întâmplase cu prefața cărții *Despre principiile primordiale* a apreciatului său predecesor Origen pentru Biserica primară, prefața lui Milton la *Doctrina creștină* și capitolul introductiv au formulat cele mai multe dintre aspectele esențiale ale studiilor privind doctrina creștină și ale crizei ortodoxiei pe care astfel de investigații aveau să o grăbească.

Cînd Milton afirma că nu intenționează să „prezinte nimic nou în această lucrare”, el afirma, atît cît se putea exprima în cuvinte, ceea ce susținuse dintotdeauna ca presupozitie oricare (sau aproape oricare) interpret al doctrinei creștine din cadrul oricărei Biserici. Totuși, concluziile pe care le trăgeau din această presupozitie ilustrau diferențele implicite dintre ei și dintre Bisericile lor. Sensul cuvintelor lui Milton era că el intenționa doar să reafirme mesajul biblic autentic, indiferent dacă acest lucru presupunea renunțarea la vechi tradiții. În mod similar, Jeremias Felbinger, un „semisocinian” din Silezia care se refugiase la Amsterdam, sublinia în prefața din 1651 la manualul său de doctrină creștină faptul că „nu se găsește nimic nou aici, ci numai ceea ce, cu mult timp în urmă, Fiul lui Dumnezeu și sfinții Săi apostoli au propovăduit și au instituit”; însă această înfirmare a noutății era totodată un principiu care excludea dogma ortodoxă și tradiția catolică. Declarîndu-și loialitatea față de doctrinele transmise de „sfînta tradiție”, teologii ortodocși răsăriteni includeau în această tradiție „atît ceea ce este în

Eug. Bulg. Ort. 6
(Metaxas 25-26)

Amrt. Theol. elench. 4.2.17
(1752-1-IV:64-67)

Wich. Pol. 3.1.8 (1752:574)

Vezi *infra*, pp. 244-245,
280-281, 306-307

Milt. Doct. 1.1
(Patterson 14:16)

Poir. Chr. ed. 31 (1694:42)

Amrt. Theol. eclec. 4.2. prol.
(1752-1-IV:8)

Allat. Perp. cons. (1655:638);
Gtti. Coll. 2.10.1 (1727:416)

Lw. Dem. Er. (Moreton 5:8-9)

Ang. Sil. CTrid. 2
(1675:B12v-C5v)

Scriptură, cât și ceea ce este în afara Scripturii”, însă negau autenticitatea sau chiar și posibilitatea existenței unei „noi” doctrine; ei afirmau în același timp legitimitatea „dezvoltării” anterioare și nelegitimitatea „dezvoltării” prezente. Învățătorii romano-catolici ai vremii evitau și ei inovația doctrinară și negau afirmația protestantă conform căreia ei ar atribui Bisericii vreo autoritate de a stabili noi articole de credință. Ei și urmașii lor au fost nevoiți în repetate rânduri să se confrunte cu necesitatea de a clarifica și de a nuanța această poziție atunci când istoria dogmei arăta că se dezvoltaseră „noi” doctrine, inclusiv în legătură cu Treimea și transsubstanțierea, și mai ales când, în 1854, apoi în 1870 și iarăși în 1950, au fost promulgate „noi” dogme romano-catolice despre Fecioara Maria și despre infailibilitatea papală.

Definind doctrina creștină drept „doctrina pe care, în toate epocile, Hristos... a propovăduit-o prin comunicare divină, pentru slava lui Dumnezeu și mântuirea oamenilor, despre Dumnezeu și despre cinstirea Lui”, și adăugînd că „putem insista pe bună dreptate asupra faptului că creștinii ar trebui să creadă în Scripturi, unde își are izvorul această doctrină”, Milton se străduia să-și plaseze studiile privind doctrina creștină în contextul și în continuitatea creștinismului biblic și, într-un anumit sens, și a creștinismului ecleziastic. Totuși, încă o dată, o astfel de definire a continuității putea fi înșelătoare. Când pietistul hughenot Pierre Poirer definea „credința” în sensul de „a crede și a ne încrede în acele lucruri pe care ni le-a spus Dumnezeu despre aspectele divine”, aceasta nu însemna ceea ce contemporanul său mai tânăr, teologul romano-catolic Eusebius Amort, definea drept „credința teologică”, și anume „încuviințare față de un obiect [al credinței] de dragul autorității lui Dumnezeu”, de vreme ce, în definiția sa, prin „autoritatea lui Dumnezeu” Amort înțelegea autoritatea Bisericii, precum și autoritatea Scripturii. Toate părțile erau de acord cu ideea că hotărîtoare erau deosebiri doctrinare, nu cele de ritual și cu cerința ca „unele cunoștințe cu privire la ceea ce a revelat Dumnezeu atît în Vechiul, cât și în Noul Testament să fie necesare spre o dreaptă înțelegere” a doctrinei creștine, dar nu și cu cerința ca „Sfînta Scriptură să fie interpretată potrivit concepției Bisericii” exprimate în dogmele acesteia.

Totuși, această definiție romano-catolică a doctrinei ca „dogmă” începea și ea să reflecte semnele crizei: pentru a dovedi o dogmă din cadrul tradiției, era important mai

Vezi *infra*, pp. 231-233, 243, 291-292, 304-305

Bl. *Unfehl.* 28 (1791:591-593)

Sem. *Erud.* (1765-1):55)

Lc. 2,1

Sem. *Rel.* (Schütz 80)

Sem. *Rel.* (Schütz 97)

Sem. *Frag.* 46 (1780:338)

Mrck. *Comp.* 3.9
(Velzen 18:63)

Ptz. *Sed. inf.* 1.5; 2.9
(1763: 19; 127)
Mrck. *Comp.* 3.12
(Velzen 18:65)

Brnt. *Art.* XXXIX. int.
(1700:6-7)

Wer. *Diss.* 25.3 (Ryhinerus
1:442); Spen. *Beont.* 2.8
(1693:99); Frnck. *Meth.* 3.28
(1723:163)

Lw. *Bngr.* 2 (Moreton 1:64)

Beng. *Brüd.* 1.1.1 (1751:2)

Wer. *Diss.* 18
(Ryhinerus 1:331)

Schwrld. *Comm.* (1707:Av)

presus de orice să fie invocați „Părinții care au trăit în primele două veacuri”; problema era, după cum aveau să descopere în repetate rînduri istoricii de mai târziu ai dogmei, faptul că „există extrem de puține dogme discutate în scrierile acestor Părinți”. Unul dintre pionierii din istoria dogmei sublinia că termenul grecesc „δόγμα” nu se referise întotdeauna la „părți ale credinței creștinilor”, ci (așa cum arată folosirea lui în textul evanghelic despre nașterea lui Hristos) la o „poruncă”. De aici, precum și din alte considerente istorice a tras concluzia că un consens în privința „dogmei”, chiar și în privința unor dogme precum Treimea și persoana lui Hristos, nu era și nici nu fusese vreodată necesar pentru o autentică „participare la religia creștină” și că ar fi cu adevărat „o atitudine grosolană și atee” ca Biserica să-și impună cu forța formulele dogmatice. În același timp, el susținea că acest relativism nu ar trebui folosit pentru a justifica eliminarea „chiar a învățăturilor lui Iisus” din sfera de interes a „părții principale a creștinismului”.

În corpusul imens privitor la tot ceea ce se crezuse, se propovăduise și se mărturisise ca fiind doctrină creștină de-a lungul tuturor veacurilor de dezvoltare creștină, nu putea fi pus totul pe același plan: trebuia, de pildă, ca ideea amplasării subterane a iadului să fie impusă ca „articol de credință” și ca tradiție care se cere respectată? Toate părțile, deși avînd criterii diferite, au recunoscut o anumită formă de „necesară distincție... între articolele de credință și articolele de doctrină: primele sînt necesare pentru mîntuire, celelalte sînt doar crezute a fi adevărate” – sau poate, așa cum sugerau uneori criticii, crezute a fi necesare nu pentru mîntuire, ci „pentru integritatea, coerența și acuratețea sistemului teologic al cuiva”.

Prin urmare, „adevărurile religiei creștine” își păstrau valabilitatea „indiferent dacă ne putem convinge să le credem sau nu”, iar în evaluarea dreptului unei Biserici de a fi numită creștină „atenția trebuie să fie concentrată în primul rînd asupra doctrinei”, asupra corectitudinii ei, dar și asupra deplinătății ei. Teologii irenici au fost nevoiți să recunoască faptul că „formulele vagi, generale și ambigue” menite a ascunde diferențele doctrinare majore dintre Biserici, deși poate bine intenționate, „au făcut mai mult rău decît bine”. Un critic luteran ortodox al teologiei irenice ataca o metodă care neglija chestiuni legate de „adevărul” doctrinar despre prezența reală în Euharistie de dragul

exprimării „iubirii” prin primirea Sfintei Împărtășanii. Deosebirea moștenită dintre articolele de credință „fundamentale” și cele „nefundamentale” și, în cadrul primei categorii, dintre cele „primare” și cele „secundare” nu avea să eclipseze imperativul de „a iubi fiecare adevăr divin, fie el fundamental ori nu”.

Astfel de diferențe de definire între Biserici și în cadrul acestora erau totuși plasate acum pe fundalul unei neliniști crescînde cauzate nu doar de deosebiri ci și de însăși existența unei astfel de definiții. „Credem, mărturisim și propovăduim”, puteau afirma apărătorii ortodoxiei luterane împotriva pietismului, „că adevărurile teologice, adevărurile divine sînt și rămîn adevăruri divine în și prin ele însele... în toate timpurile și în toate locurile”, însă obținerea acceptării unei asemenea afirmații era mai dificilă acum. Era, așa cum subliniau criticii lui John Toland, o expresie extremă a neliniștii faptul că acesta se declara hotărît să „se îngrijească” numai de aspectele pe care le numea „termenii și doctrinele Evangheliei” și pe care le considera ca nefiind „articolele Răsăritului ori ale Apusului, ortodox ori arian, protestant ori papist, luate ca atare, ci cele ale lui Iisus Hristos și ale apostolilor săi”; însă unele dintre aceste distincții între mesajul creștin original și doctrinele ortodoxiei, fie ea protestantă, romano-catolică ori răsăriteană, începeau să-și facă simțită prezența în sînul Bisericilor.

În urma cercetărilor istorice întreprinse, un alt critic radical a ajuns la concluzia că „nu tot ce a devenit pînă la urmă esențial pentru credința creștină” putea fi găsit în scrierile evangheliștilor și ale apostolilor, ci că mare parte fusese „definit drept ortodox doar prin formulele de credință ulterioare”. Iar atunci cînd un altul, insistînd asupra faptului că nu era în intenția lui „să manifeste indiferență față de chestiunile de credință ori să nege că o prejudecată greșită și ostilă poate adesea să pună piedici lucrării de regenerare și împărăției harului”, spunea că de fapt „credința mîntuitoare” nu constă în susținerea unor astfel de dogme precum „meritul lui Hristos și atribuirea acestuia” sau „opiniile mîntuitoare ale Crezului atanasian”, ci în „simpla ascultare” și în autentică ucenicie, adversarul său conservator afirma în replică faptul că „totuși nu este greșit să aperi adevărul și puritatea doctrinei, deși în limitele cuvenite”. Alți critici mai puțin radicali ajunseseră și ei la concluzia că uniformitatea doctrinară în rîndul creștinilor din locuri și epoci diferite era imposibilă

Br. Comp. prol. 27-34
(Walther 1:45-68)

Wlch. Spir. 10.13 (1751:184)

Lang. Antibar. (1709-II:489)

Deutsch. Luth. 1.2.10; 1.1.4
(1698:18; 4-5)

Mos. Tol. 8 (1722:33-34)

Tol. Myst. pr. (1696:xiv)

Reim. Apol. 2.5.1.1
(Alexander 2:423)

Reim. Apol. 1.1.4.4
(Alexander 1:125)

Dipp. Orth. 6 (1699:80-85)

Nas. Dipp. 14 (1701:83)

Sem. Rel. 19 (Schütz 149)

Frnck. Meth. 3.20
(1723:110-111)

Frnck. Bcht. (Peschke 96)

Vezi vol. 4, p. 56
Deutsch. Luth. 1.2.10
(1698:18)

Vezi vol. 4, p. 369
Pnch. Dict. (1736:127-128)
Pff. Hist. theol. 3.8
(1724-II:205-206);
Sherl. Def. 2 (1695:146-150)
Wlch. Pol. 4.2.4
(1752:1051-1062)
Brnt. Art. XXXIX. int.
(1700:8)

Allat. Purg. 3 (1655:8);
Wlch. Pol. 5.6
(1752:1148-1149)

Vezi vol. 2, pp. 310-320

Wlch. Spir. 9.4 (1751:157)

Pff. Hist. theol. 3.7
(1724-II:63-85)

Ang. Sil. CTrid. (1675)

Vezi vol. 4, p. 56

Ost. Cat. (1747:10)

Conf. Sav. pr. (Walker 438)

și, prin urmare, nu era necesară. Unii vedeau o relație de opoziție între autoritatea absolută a „teologiei” înțeleasă în sensul „naturii primare a dogmelor, fără amestecul nici unei lucrări omenești”, și autoritatea relativă a „teologiei”, așa cum era ea înțeleasă în „acest secol, această națiune”, denunțând „îngrozitorul abuz” al doctrinei ce rezultase din învățarea pe de rost a formulelor catehismului.

Clasica formulă a Reformei „Credem, mărturisim și propovăduim” și poate și inversarea ordinii obișnuite a ultimilor doi termeni ai acesteia sugerează cât de importante erau crezurile Bisericii primare și confesiunile epocii Reformei pentru definiția ortodoxiei, precum și pentru criza ortodoxiei din sinul tuturor Bisericilor. Folosirea unei anumite confesiuni ca normă a ortodoxiei, transgredind normele ecumenice, a făcut ca atât prietenii, cât și dușmanii să poată caracteriza diferitele Biserici: cea Luterană pe baza *Confesiunii de la Augsburg* și a *Cărții Concordiei*; cea Reformată pe baza *Catehismului de la Heidelberg*, a *Confesiunii belgiene* și a altor norme; armianismul pe baza *Confesiunii protestante*; iar Biserica Angliei pe baza celor 39 de articole. Însă această practică ajunsese să ocupe un loc hotărâtor drept criteriu al ortodoxiei în Biserica Romano-Catolică, precum și în cea răsăriteană-ortodoxă. *Mărturisirea ortodoxă a credinței Bisericii Catolice și Apostolice răsăritene*, redactată de Petru Mogila, mitropolit al Kievului, era, așa cum notau observatorii interni și externi, „foarte apreciată și urmată ca normă” nu doar în cadrul ortodoxiei ruse, ci și în cadrul Bisericii Ortodoxe Grecești; iar *Canoanele și Hotărârile Conciliului de la Trident*, împreună cu *Catehismul Conciliului de la Trident*, au ajuns să ocupe o poziție similară, oferind, de pildă, poetului mistic german, convertit de la protestantism, Angelus Silesius (Johannes Scheffler) punctul de pornire pentru un apel adresat confracților săi de odinioară de a se întoarce în sinul adevăratei Biserici. Un catehism reformat francez vorbea în numele tuturor acestor Biserici atunci când, pe baza pasajului din Romani 10,9-10, făcea legătura dintre a crede adevărul doctrinei și a face din el o confesiune fermă, așa cum era prefața la *Confesiunea de la Savoy* reafirmată la Boston în 1680, când, citindu-se același pasaj din Romani, se afirma că nu există „o mai bună dovadă a faptului de a fi într-o stare de mântuire decît o astfel de confesiune”.

Totuși, în același timp, John Milton vorbea în numele unui număr din ce în ce mai mare de persoane ce aparțineau

Milt. Doct. ep.
(Patterson 14:4)

Milt. Doct. ep.
(Patterson 14:12)
Milt. Doct. 1.31
(Patterson 16:298)

Il. Const. 2.5 (PL 10:566-567)

Tin. Chr. 11 (1730:163-164)

Tin. Chr. 13 (1730:286)

Bl. Unfehl. 26 (1791:529)
Zinz. Zst. 29
(Beyreuther 3-II:225-226)

Ess. Consist. 24.vii.1709
(Neumeister 292)

Mayr. Red. 5 (1702:399)

Laschr. Hör. (1734:32)

Deutsch. Luth. 1.5.23
(1698:59)

Deutsch. Luth. 1.5.3
(1698:45)

Brnt. Art. XXXIX, int.; 9; 17
(1700:8; 116; 168)

Vezi vol. 4, pp. 218, 249-250

Sherl. Vind. 3 (1690:31)

Vezi vol. 1, p. 136
Bert. Diss. hist. (1753-II:27);
Bert. Theol. disc. 22.6
(1792-IV:280-281)

chiar acestor Biserici când a explicat că „se hotărîse ca în probleme religioase să nu depindă de credința sau judecata altora”, ci „să lămuresc un crez religios pentru mine în funcție de preocupările mele”. El pune această metodă într-o opoziție clară față de „[fenomenul] rușinos și dezgustător prin care religia creștină ar trebui să fie sprijinită prin violență” și coerciție; trebuia eliminată „orice urmă de forță și constrângere”. Citînd îndoielile lui Ilarie de Poitiers privitoare la crezuri, biograful lui Milton i-a identificat „pe cei ce impun crezurile, canoanele și constituțiile” ca fiind „nenorociri ale omenirii”; era „clar din istoria Bisericii că mărturisirile de credință sînt instrumente spirituale cu care se luptă părțile potrivnice”. Acest tip de critici nu erau îndreptate numai împotriva unui crez anume, ținta favorită fiind Crezul atanasian, ci împotriva înseși ideii de „constrângere” în doctrină, de vreme ce „«Biserică» și «coerciție» sînt concepte opuse unul altuia”. Hotărîrea unui consistoriu local, opusă pietismului, potrivit căreia „adeziunea față de cărțile simbolice ar trebui să fie întotdeauna absolută, nu condiționată”, reprezenta un efort de a pune în formă legislativă, ca lege canonică protestantă, regula ca teologii să fie atașați de mărturisirea publică a credinței Bisericii, care la rîndul ei era atașată de cuvîntul lui Dumnezeu. În orice caz, în cadrul protestantismului o extremă o reprezenta susținerea luterană a adeziunii confesionale, în care neconcordanțele dintre confesiuni, reunite în *Cartea Concordiei*, nu trebuiau scoase în evidență, ci aplanate, deoarece „cărțile simbolice sînt cărțile bisericesti ale lui Dumnezeu”; cealaltă extremă era reprezentată de poziția anglicană potrivit căreia, dacă un articol dintre cele 39 de articole „poate admite existența unor sensuri literale și gramaticale diferite, chiar și atunci cînd aceste sensuri sînt în mod evident contrare unul altuia, ambele părți pot accepta articolul cu cuget curat și fără echivoc”.

Deși cele trei așa-zise crezuri ecumenice beneficiaseră de sprijinul tuturor taberelor majore ale Reformei din secolul al XVI-lea și erau privite ca „un fel de regulă secundară [a credinței], întrucît conțin credința tradițională a Bisericii”, nu mai era posibil ca măcar statutul lor normativ să fie considerat de la sine înțeles. Învățații romano-catolici aveau tendința de a apăra istorisirea tradițională a lui Rufin despre compunerea Crezului Apostolic de către ucenicii lui Hristos la scurt timp după Cincizecime, opunîndu-se îndoielilor ridicate pe această temă de umaniștii

Lmp. Hist. 2.2 (1747:75-76);
Hrn. H. e. 1.2.2
(Leydecker 1:137)

Sem. Frag. 8 (1780:49)

Ost. Cat. (1747:29-30)

Poir. Chr. ed. 43 (1694:55)

Drnd. Fid. vind. 3. 56
(1709:520)

Bert. Diss. hist.
(1753-III:234-235); Brnt.
Art. XXXIX, 8 (1700:106)

Avkm. Žiz. (Robinson 142)

Symb. Ath. 44 (Schaff 2:70)
Dipp. Orth. 4; 7
(1699:53; 101)
Sherl. Vind. 2 (1690:10-21);
Zinz. Lond. Pred. 3.7
(Beyreuther 5-1:367)

Vezi *infra*, p. 234

Vezi vol. 1, pp. 347, 350-351

Mayr. Hall. (1707:14)

Dipp. Orth. 5 (1699:67)
Nss. Dipp. 2 (1701:32; 25);
Ors. Ist. 12.37 (1747-V:53-57)
Sem. Rel. 24 (Schütz
203-209); vezi vol. 4, p. 349
Hrn. H. e. 1.3.4
(Leydecker 1:176-177)

Renașterii. Protestanții înclinau mai degrabă să numească această istorisire o „născocire” și să pună sub semnul întrebării faptul că existase vreun crez sau vreo mărturisire în Biserica primară. În ciuda acestor puneri sub semnul îndoielii, au găsit în Crezul Apostolic „un rezumat [*abrégé*] al doctrinei pe care au predicat-o apostolii” și, prin urmare, un abecedar [al credinței] util pentru educația copiilor. Cu toate că, ocazional, Crezul atanasian îi era încă atribuit lui Atanasie, a trebuit ca aproape toți să fie de acord că nu era al lui, întrucât fusese compus în latină, și nu în greacă; cu toate acestea, era acceptat acum uneori în Răsărit ca fiind o lucrare autentică a lui Atanasie – de exemplu, de către protopopul Avvakum, conducătorul staroverilor¹, care o cita în detaliu. Avînd în vedere formula sa de încheiere acuzatoare „Aceasta este credința catolică; cine nu o crede cu tărie nu poate fi mîntuit”, ea era pentru criticii protestanți radicali „un haos irațional” și o contrazicere a autenticei învățături a lui Hristos; protestanții mai conservatori au continuat însă să o apere.

Dintre cele trei crezuri, numai cel de la Niceea putea avea pretenția de a fi numit „ecumenic” și asta numai dacă nu conținea alterarea unilaterală a textului său prin introducerea lui *Filioque*, după cum le reaminteau mereu teologii răsăriteni oponentilor lor din Apus, fie ei romano-catolici sau protestanți. „Credința celor 318 părinți de la Niceea” continua să reprezinte pentru expunerile ortodoxe răsăritene ale mesajului creștin un rezumat al „sfintei tradiții” și o bază pentru a defini conținutul acestui mesaj. În calitate de *Credo* în liturgia latină, era pentru interpreții romano-catolici exemplul fundamental al vechiului principiu potrivit căruia „regula rugăciunii ar trebui să confirme regula credinței”. Pietiștii erau acuzați de „o ură deschisă față de Crezul de la Niceea și pentru Constantin cel Mare”, dar adevărata provocare a detractorilor raționaliști ai ortodoxiei niceene era reamintirea unei apărări, aparținînd protestanților confesionali și romano-catolicilor, a Crezului de la Niceea și a termenului său cheie *homoousios* (în ciuda cunoscutelor cuvinte ale lui Luther care îl discreditau), considerat un bastion împotriva ereziei.

Toate acestea presupuneau că „erezia” este încă la fel de ușor de definit și identificat ca „ortodoxia”. Milton nu

1. Grupare religioasă desprinsă din Biserica Rusă în 1666-1667, în urma schismei provocate de inițiativa patriarhului Nikon de a corecta și a actualiza cărțile de cult (n. trad.).

era așa de sigur în privința nici uneia dintre ele: el i-a denunțat „pe bigoții iraționali care, printr-o pervertire a dreptății, condamnă orice nu consideră în acord cu credințele convenționale, dându-i o denumire infamantă – «eretic» sau «erezie» – fără a lua în considerare dovezile din Biblie în acea problemă”, și i-a contrazis, spunând că, „după ce a fost alcătuit Noul Testament, nimic nu mai poate fi denumit corect erezie decât dacă îl contrazice pe acesta” în mod explicit. Pentru ortodoxia răsăriteană, erezia putea apărea fie în opoziție cu tainele credinței referitoare la ființa divină însăși, în probleme de „teologie”, fie în contradicție cu doctrinele fundamentate în istoria mântuirii în Hristos și în Biserică, în probleme de „iconomie”. Însă în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea cea mai remarcabilă provocare la adresa ortodoxiei răsăritene venea din partea rascolului¹ schismatic al staroverilor din Rusia. Ei mărturiseau o „ortodoxie (*pravoslavie*)” completă, în atașamentul lor față de „tot ce în Biserică ne-a fost predat prin tradiții de la sfinții părinți, [ca fiind] sfinți și nestricat” atît în teologie, cît și în iconomie, pentru că păstrau cu fermitate „ceea ce cărțile tipărite vechi învață despre Dumnezeu și despre alte dogme”. Însă au fost acuzați de „schismă, răzvrătire și falsă doctrină” pentru că „au condamnat corectarea sfîntului crez (*svjatogo simbola ispravlenie*), împreunarea primelor trei degete pentru a face semnul crucii, corectarea și corectorii [cărților liturgice] și coordonarea cîntării bisericești [între preot și cor]”. În fața acestei crize ecleziale și doctrinale, distincția obișnuită dintre „erezie” și „schismă”, așa cum fusese formulată pentru ortodoxia răsăriteană de Părinți ai Bisericii ca Vasile al Cezareei în secolul al IV-lea, părea că a dispărut.

Deși diferiți Părinți ai Bisericii localizaseră „erezia” în spațiul liturgic și ritual, scriitori occidentali, atît protestanți, cît și romano-catolici, au continuat să o definească drept o „eroare de doctrină” sau „o eroare a intelectului în ce privește credința, avînd rădăcini în ignoranță”, sau ca pe o opoziție conștientă față de credința ortodoxă; astfel, Origen, Pelagius și Teodor al Mopsuestiei meritau să fie catalogați drept „eretici”. Pentru criticii radicali, această repetare a formulelor stereotipe de condamnare echivala cu a spune că „oricine nu e de acord cu Biserica noastră și

1. Răscoala din 1658 din Rusia, în urma căreia a luat naștere mișcarea staroverilor (n. trad.).

Milt. Doct. ep.
(Patterson 14:12);
Milt. Areop. (Wolfe 2:543)

At. Par. Epit. 3.4 (1806:300)

Avkm. Žiz. (Robinson 171)

Avkm. Knig. tolk. 3
(RIB 39:532)

Sob. 13.v.1666 (DAI 5:448)

Vezi vol. 1, p. 67

Span. Ev. vind. 2.20
(Marck 3:311-320)
Pnch. Dict. (1736:15-16)
Schiz. Haer. 1.10 (1724:23)
Amrt. Theol. mor. 3.2.
(1757-I:253-254); Amrt.
Theol. eclec. 16.2.2.5
(1752-4-II:69)
Wleh. Pol. int. 6 (1752:9)
Nrs. Hist. pel. 1.1; 1.3; 1.9
(Berti 1:2; 27; 85); Nrs. Syn.
quint. 5; 11
(Berti 2:29-31; 124)

Dipp. *Hrt.* pr. (1706:A8v)
Gal. 5,20; Tit 3,10; Iuda 1,19

Rom. 12,6

Dipp. *Orth.* 6 (1699:76-77)

Dipp. *Orth.* 6 (1699:98)

Mid. *Mir.* int. (1749:lxvii)

Lmp. *Hist.* 2.2 (1747:87)

Lmp. *Mittl.* 2.1 (1712:106)

Sherl. *Vind.* 3 (1690:22)
1Cor. 11,19 (Vulg.); vezi
vol. 4, p. 298; vezi *infra*,
pp. 297-298

Schitz. *Haer.* 2.20; 2.3; 2.17
(1724:67-68; 34-35; 62)

Frnck. *Id.* 37 (Peschke 191);
Zinz. *Gem.* 10 (Beyreuther
4-I:174); Zinz. *Aug. Conf.* 15
(Beyreuther 6-II:267)

Il. *Trei.* 2.3 (CCSL 62:39)

Qnl. *Exp. apol.* (1712-I:51)

Qnl. *Clém.* IX. int.; 1.3
(1700:2; 36)

Vezi vol. 4, p. 126

Sherl. *Vind.* 2 (1690:17);
Welch. *Spir.* 10.12 (1751:182)

Gr. *Naz. Or.* 21.35
(PG 35:1125)

Wer. *Misc.* 1.4
(Ryhinerus 2:31)
Mrck. *Comp.* pr.; 1.17
(Velzen 18:B1r; 8)
Sem. *Frag.* 10 (1780:57);
Zinz. *Red.*
4 (Beyreuther 1-II:49)
Tin. *Chr.* 13 (1730:289);
Nss. *Dipp.* 2 (1701:25)
Milt. *Doct.* 1.5
(Patterson 14:208)

Tin. *Chr.* 10 (1730:139)
Wer. *Diss.* 10.5
(Ryhinerus 1:193)

Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:6);
Deutsch. *Aug. Conf.*
(1667:17-22)

cu mărturisirile noastre este în mod evident un eretic”, când de fapt definiția noutestamentară a ereticului ca „unul care, aflat încă departe de Hristos și de regatul Său al harului, inventează o «măsură a credinței» în acord cu rațiunea și cu litera Scripturii și caută apoi să le-o impună altora ca adevăr mîntuitor” se aplica acum „doar ortodocșilor”, și nu celor pe care ei îi condamnau. În parte, această critică avea la bază estimarea că „nu a existat niciodată o perioadă în toată istoria bisericească în care să fie mărturisite atîtea erezii crase [ca]... în primele trei veacuri”, o afirmație istorică pe care oponenții săi au respins-o ca fiind o exagerare, de vreme ce „întotdeauna au existat eretici, de la începutul Bisericii creștine” pînă în prezent. Întregul atac împotriva ortodoxiei crezurilor „face din credință ceva complet inutil, iar erezia o face foarte nevinovată și inofensivă”, însă cunoscutele cuvinte „Trebuie să fie și eresuri”, care însemnau că în pronia lui Dumnezeu o trădare a credinței ar putea avea efecte secundare benefice, trebuiau folosite pentru a justifica tolerarea doctrinei false.

Critica doctrinei tradiționale s-a concentrat cu o deosebită vigoare asupra preocupării excesive a acesteia pentru terminologie. Acuzația de logomahie apăruse frecvent în istoria conflictului doctrinal, ca atunci cînd Ilarie afirmase că „erezia se află în sensul atribuit, nu în cuvîntul scris”; citînd aceste cuvinte, Pasquier Quesnel a insistat pentru o distincție între înțelesul eretic și cel ortodox al formulărilor ambigue. Un teolog hotărît precum Petru Lombardul, ca și unii gînditori din Evul Mediu tîrziu, inclusiv Duns Scotus, considera cea mai mare parte a disputei pe tema *Filioque* ca fiind logomahie, punct de vedere ce a primit o nouă susținere în această perioadă. Grigore de Nazianz observase că în perioada lui Atanasie „există pericolul ca întreaga lume să fie divizată de lupta pe marginea cuvintelor”; mulți, percepînd acum același pericol, au evidențiat faptul că vocabularul trinitarian ca atare nu era indispensabil și că suferise schimbări pe parcursul dezvoltării ortodoxe. Totuși, prudența față de logomahie și de „termenii ciudați și sofisme împrumutate de la prostia școlilor” putea ușor să devină un atac la adresa ortodoxiei trinitariene, după cum o demonstra doctrina despre Dumnezeu a lui Milton. Teologii confesionali au avertizat că respingerea „disputei dintre luterani și calvini despre taine” ca fiind „pur și simplu legată de cuvinte” sau ca „război al gramaticienilor” aducea prejudicii nu doar ortodoxiei confesionale, ci și înseși naturii limbajului

biblic. Controversa din secolul al XVI-lea pe marginea întrebării dacă păcatul originar a devenit sau nu parte a „esenței” naturii umane era, la rîndul său, mai mult decît o ceartă pe seama terminologiei. Oricine ar fi fost de acord că unele diferențe nu aparțin deloc dogmei și că manierele de exprimare nu afectau mîntuirea, însă teologii, de la cei radicali pînă la cei conservatori, erau de asemenea de acord că a inventa pur și simplu o terminologie nouă nu era o soluție pentru criza doctrinei ortodoxe, de vreme ce „este ușor să se cadă de acord asupra cuvintelor”. Soluția se afla mai în profunzime, pentru că și criza era mai profundă.

Doctrina legii și harului

Mai mult, probabil, decît orice altă problemă de doctrină, chiar și decît chestiunea autorității, doctrina augustiniană a harului, cu numeroasele ei transformări, a demonstrat continuitatea, dar și discontinuitatea dintre creștinătatea răsăriteană și cea apuseană, precum și dintre Reforma protestantă și dezvoltările anterioare ale doctrinei creștine a Apusului însuși. Complexitatea acestei continuități și discontinuități se manifestase deja în catolicismul roman prin conflictele din secolul al XVII-lea pe tema harului, a darurilor harului și a „ajutoarelor harului”, însă relația complexă dintre diferitele poziții intra mai acut în centrul atenției în a doua jumătate a aceluși secol. În această jumătate de secol, un alt om de litere englez, John Bunyan, a publicat, pe lîngă lucrările sale foarte cunoscute *Călătoria pelerinului* (1678 și 1684) și *Abundența harului la cel mai mare dintre păcătoși* (1666), în 1659 un tratat, revăzut în 1685, intitulat *Doctrina legii și harului dezvoltată*.

Elogiind „doctrina minunată” și denunțînd „spiritul legalist ce aparține vechiului legămînt care convinge în mod secret sufletul că, dacă va fi vreodată mîntuit de Hristos, trebuie să fie mai întîi pe măsura lui Hristos”, Bunyan contura o poziție pe care succesorul său din generația următoare avea să o numească „necesitatea absolută a harului divin” ca „doctrină mărturisită de creștinătate”. Deși era „mărturisită” într-o formă sau alta de toți cei care își afirmau atașamentul față de creștinism, doctrina harului era, cu toate acestea, o sursă majoră de dispută și devenea acum o componentă majoră a crizei ortodoxiei.

Vezi vol. 4, pp. 186-188

Neum. *Marp.* 2.5 (1727:141);
Pnch. *Diet.* (1736:162)
Allat. *Perp. cons.* (1655:641)
Sem. *Rel.* (Schütz 171)

Dipp. *Hrt.* 2 (1706:34);
Amrt. *Rev.* 1.4 (1750:50)

Zinz. *Gespr.* 5
(Beyreuther 1-III:37)

Vezi vol. 2, pp. 175-198;
vol. 4, pp. 296-307

Vezi vol. 2, pp. 209-211

Vezi vol. 4, pp. 60-61

Vezi vol. 4, pp. 395-405

Bbyn. *Lw. Gr.* 2
(Sharrock 2:187)

Bbyn. *Lw. Gr.* 2
(Sharrock 2:184)

Lw. *Chr. Perf.* 9
(Moreton 3:134)

Una dintre diferențele majore dintre doctrina orientală și cea occidentală fusese pentru o lungă perioadă absența din istoria creștinismului răsăritean a unei controverse corespunzătoare celei despre natură și har dintre Augustin și pelagieni. Pe parcursul acestei controverse, un sinod al episcopilor vorbitori de limbă greacă de la Lydda-Diospolis, în Palestina, la sfârșitul anului 415 d.Hr., declarase, spre nemulțumirea lui Augustin, că, întrucât Pelagius „anatemizează tot ce este contrar credinței Bisericii, mărturisim că se află în comuniune cu Biserica Catolică”; mai mult, aceste luări de poziție, spre deosebire de marea parte a corpusului augustinian, fuseseră păstrate în greacă de Fotie și circulau încă în această formă printre clericii și teologii răsăriteni în epoca modernă. În ciuda condamnării formale a pelagianismului ca erezie la Conciliul de la Efes, din 431, tehnica reafirmării antitezei dintre Augustin și Pelagius ca metodologie standard pentru a prezenta doctrina harului s-a bucurat de o popularitate scăzută sau chiar deloc printre teologii răsăriteni, fiind larg răspândită la protestanți și romano-catolici. Teologii răsăriteni, care puteau vorbi despre Dumnezeu ca „dăruind o răsplată ca dar” – transcinzând astfel antitezele Reformei pe tema harului –, fuseseră înclinați mai curînd să invoce celălalt aspect al conflictului lui Augustin cu privire la doctrina harului, apărarea liberului-arbitru și a responsabilității, fiind angajați într-o apărare împotriva diverselor sisteme, musulman sau manihean, care păreau să scoată în evidență arbitrariul suveranității divine în detrimentul liberului-arbitru al omului.

Așa cum *Confesiunea de la Augsburg*, urmînd precedentul creat de Thomas Bradwardine, atacase de fapt, atunci cînd i-a condamnat „pe pelagieni și pe alții”, poziția scolasticilor romano-catolici și a anumitor protestanți care păreau animați de un optimism excesiv în privința capacității umane separate de har, la fel, în această perioadă, aceleași etichetări erau ușor de aplicat unor deviații de la ortodoxia augustiniană. Limbajul Sinodului de la Dort, care acuza arminianismul de faptul că „reînvia eroarea pelagiană din adîncul iadului”, era repetat acum aproape literal (deși fără a-l atribui cuiva) de un cardinal al Bisericii Romano-Catolice în apărarea doctrinei augustiniene a harului împotriva arminienilor, ca și împotriva diferitor mișcări „semipelagiene” din cadrul comunității sale. Potrivit unui contemporan protestant, „acel pelagianism diavolesc” era „adevăratul ateism al inimii, ce alungă din inima

Apud Aug. Gest. Pelag.
20.44 (CSEL 42:99)

Vezi vol. 2, p. 297

Fot. Bib. 54 (Henry 1:42-44)

Vezi vol. 1, p. 327

Blrt. S. T. Grat. 1
(Lequette 3:1-13)

Vezi vol. 4, pp. 261-263;
292-293

Vezi vol. 2, pp. 39-40

Vezi vol. 4, p. 293

Vezi vol. 1, pp. 310-311

Vezi vol. 2, pp. 242-268

Leyd. Jans. 2.1.14
(1695:289-290)

Conf. Aug. 2.3 (Bek. 53)

Vezi vol. 4, pp. 183-184

Amrt. Theol. eclec. 7.3.2
(1752-2:II:56-62)

Vezi vol. 4, pp. 261-262

Nrs. Vind. Aug. 8
(Berti 2:466)

Poir. Théol. cr. pr. (1690-I:A4r)

omului pe Dumnezeu și Duhul Său, ca și lucrările interioare ale Acestuia și iluminările harului divin, prin care ne mîntuiește din nesfîrșita noastră stricăciune”. „Dezamăgirile mistice” ale lui Louis Molina, care fuseseră condamnate de papa Inocențiu al XI-lea, erau denunțate de un apărător al jansenismului ca fiind „la fel ca greșelile pelagienilor sau ale semipelagienilor”. Se pare că *semipelagian* nu era chiar un termen de oprobriu cînd un anglican a descris cum, abandonînd poziția extremă reprezentată de *Sclavia voinței* a lui Luther, „toți luteranii au îmbrățișat părerile semipelagiene într-atît de mult și de înflăcărat, încît nici nu vor tolera și nici nu vor fi în comuniune cu cineva de altă părere” – cu alte cuvinte, calvinii. Alții continuau să îi pună laolaltă pe „manihei, luterani, calvini și janseniști”, socotindu-i opozanți fataliști ai liberului-arbitru.

Conflictele Reformei din secolul al XVI-lea, ca și controversele din epoca de după Reformă, atît din cadrul protestantismului, cît și al romano-catolicismului, făcuseră deja să fie necesară o nouă clasificare a doctrinelor harului, mai complexă decît distincția simplistă dintre augustinism și pelagianism, chiar dacă era adăugat și „semipelagianismul” ca specie aparte. Dezvoltări din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea precum jansenismul, molinismul și quietismul în romano-catolicism, puritanismul și apoi metodismul în anglicanism și pietismul în protestantismul continental și american (inclusiv interacțiunile acestor diferite mișcări) făceau ca situația să fie și mai complexă. În condițiile în care o carte romano-catolică de referință despre erezie a putut considera că patru dintre cele cinci puncte doctrinale ale arminienilor, așa cum apăreau de obicei în polemicile protestante, erau „ortodoxe” în lumina „credinței Bisericii” sau cînd un pietist, condamnînd și pelagianismul, a fost în stare să-i clasifice „pe Calvin, pe janseniști și pe tomiști” în funcție de doctrinele despre har și predestinare sau în condițiile în care unii luterani ortodocși au replicat, acuzîndu-i pe pietiști că acceptaseră doctrine calvine referitoare la decretele divine, pe cînd alții identificau pietismul cu pelagianismul, iar alții chiar cu maniheismul sau cînd unii romano-catolici au considerat a fi „o defăimare izvorită din ignoranță” sau „o calomnie nerușinată” numirea de jansenist, în timp ce pentru alții era o „onoare”, în ciuda ambiguității catalogării, ce era de fapt o modalitate de a ataca augustinismul autentic, sau cînd un romano-catolic ortodox a putut încerca să facă o distincție între Jansen, Baius și Quesnel în

Arb. *Des. myst.* 5.1
(1764:598-606)
In. XI. *Cael. Past.*
(Argentré 3:362-363)

Qnl. *Clém. IX.* 1.3 (1700:37)

Vezi vol. 4, p. 184

Brnt. *Art. XXXIX.* 17
(1700:151)
Apud Leyd. Jans. 2.1.10
(1695:262-269)
Bert. *Aug. ded.*; 4.1
(1747-I:viii; 64)

Hrn. *H. e.* 1.3.30
(Leydecker 1:208)
Drnd. *Fid. vind.* 3.2
(1709:363-366)
Pnch. *Dict.* (1736:191-198;
298-304); *Leyd. Jans.* 1.3.7
(1695:165-169)

Span. *Cont.* (Marck
3:850-855); *Welch. Pol.* 4.2.2
(1752:1048-1050)

Pnch. *Dict.* (1736:75)

Poir. *Oec. div.* 2.17
(1705-II:571-572)

Nmnn. *Term.* (1700:33-36);
Nmnn. *Er.* (1701:33)

Albrt. *Vind.* 1.13 (1695:21-22);
Mayr. *Piet.* 6.9 (1696:108-110)

Amrt. *Ep.* 1749 (Friedrich 54)
Bert. *Aug.* 4.1 (1747-II:125)
Qnl. *Exp. apol.* (1712-I:43)
Qnl. *Clém. IX.* pr.
(1700:xxxv-xxxvi)

Bert. Aug. 1.1 (1747-I:91)
 Bert. Theol. disc. 17.1
 (1792-III:210)

Drnd. Fid. vind. 3
 (1709:359-530)

Ors. Ist. 19.1
 (1747-VIII:247-249);
 Qnl. Exp. apol. (1712-I:121)

Bert. Aug. ded. (1747-I:iii)

Vezi vol. 4, pp. 307-318
 Leyd. Jans. 2.1,3 (1695:229)

Qnl. Exp. apol. (1712-I:117)
 Bert. Theol. disc. 17.3
 (1792-III:215)
 Nrs. Vind. Aug. 3.3
 (Berti 2:305)
 Qnl. Exp. apol. (1712-I:46; 65)
 Bert. Aug. 3.1
 (1747-I:340-343)

Leyd. Jans. 2.2,14 (1695:377)
 Vezi vol. 4, pp. 257-266

Nrs. Vind. Aug. 1 (Berti 2:274)

Leyd. Jans. 1.3,10
 (1695:183-188)
 Lmp. Ghm. 12 (1719-I:752);
 Hrn. H. e. 3.3,68
 (Leydecker 1:516)

Bert. Aug. 4.1 (1747-II:58)

Bert. Theol. disc. 14.8
 (1792-III:130, 134)

privința unor chestiuni, în timp ce în altele îi punea în aceeași categorie, confuzia generală care a rezultat făcea evident faptul că era necesară o reconsiderare fundamentală a categoriilor. Întreaga carte a treia a lucrării franciscanului francez Barthélémy Durand *În apărarea credinței* era dedicată respingerii acelor „erezii care s-au ridicat împotriva harului lui Dumnezeu și a slavei Sale”.

În parte, însăși istoria doctrinei harului împunea o astfel de reconsiderare, după cum a devenit clar din studiul istoric și teologic a două dintre cele mai importante etape ale sale: teologia lui Augustin, raportată, pe de o parte, la cea a lui Toma de Aquino și, pe de altă parte, la cea a lui Luther și Calvin, și decretul doctrinal ale Conciliului de la Trident. Prima dintre ele era, teoretic, proprietatea comună a întregii tradiții creștine, deși de fapt aparținea aproape în întregime numai Occidentului; cealaltă era o preocupare predominant romano-catolică.

Despre Augustin se credea că a fost destinat de Providența însăși să fie „doctorul harului”, căruia i se cuvenea ca, în calitate de „cea mai strălucitoare lumină a Bisericii și cel mai glorios învingător al ereziei pelagiene și al altora”, să i se dedice o apărare sistematică a doctrinei harului. Împrumuturile masive, cuvânt cu cuvânt, din Augustin în lucrarea *Augustinus* a lui Jansen, pe care cei care îl criticau se pare că nu le-au recunoscut și, prin urmare, le condamnaseră, le-au impus oponenților lui Jansen necesitatea de a compara „teza jansenistă” și „antiteza augustiniană”. Dacă Toma de Aquino a fost „marele discipol al lui Augustin” și „fidelul său interpret”, viziunile lor despre predestinare și har ar trebui să converge. Totuși, pretenția discipolilor lui Calvin de a fi „augustinieni, de fapt paulieni”, dar în mod clar nu tomiști, în doctrina lor despre har și predestinare continua să fie atât de eficientă, încât opoziții lor romano-catolici au considerat a fi periculos să-l folosească pe Augustin împotriva lor.

În ciuda „urii ereditare a janseniștilor față de reformați”, calvinii au găsit în *Augustinus* al lui Jansen o doctrină a „puterii irezistibile a harului lui Dumnezeu care e corectă și concordă cu doctrina reformată”. Janseniștii împărtășeau cu ei refuzul de a recunoaște vreun „ajutor al harului” care nu e eficient, ceea ce părea să-i fi condus și pe unii, și pe alții la o doctrină a harului irezistibil și, în consecință, la o negare a liberului-arbitru. Opoziții lor afirmau că era cu adevărat augustiniană distincția dintre „har suficient”, ca și har ce „acordă capacitatea, dar

Bert. Aug. 4.2 (1747-II:216)

Amrt. Theol. eclec. 7.3.4
(1752-2-II:73)

Qnl. Exp. apol. (1712-I:54)

Apud Nrs. Vind. Aug. 2
(Berti 2:281-286)

Nrs. Hist. pel. 1.23
(Berti 1:205)

Bert. Theol. disc. 4.6
(1792-I:176-178)

Boss. Hist. var. 5.1
(Lachat 4:65)

Hcks. Ltrs. pr.
(1705:A8v-B1r)

Lechr. Unfehl. 8 (1724:59)

CTrid. 6. Can. 3
(Alberigo-Jedin 672)

Vezi vol. 4, pp. 272-274
Pnch. Dict. (1736:403-416)
Qnl. Exp. apol.
(1712-I:150; 176-177)
Span. Cont.
(Marck 3:851-852)
Drnd. Fid. vind. 2.7
(1709:223)

CTrid. 6. Can. 4
(Alberigo-Jedin 679)

Bert. Aug. 4.3 (1747-II:347)

Pnch. Dict. (1736:272-289)

CTrid. 6. Can. 22
(Alberigo-Jedin 680)

Qnl. Arnau. pr. 3 (1699:vii)

Qnl. Aux. (1687:19-27)

Qnl. Arn. pr. 23; 26

(1699:xxxv; xxxix)

Qnl. Exp. apol. (1712-I:110)

Leyd. Jans. 2.2.3

(1695:321-377)

nu [în mod necesar] și voința", și „har eficient”, conceput ca „iluminarea supranaturală a minții sau mișcarea voinței”, care era apoi unită cu consimțământul uman; dar janseniștii nu găseau distincția folositoare în mod special. Ca răspuns la afirmația că Augustin se contrazisese pur și simplu în privința relației dintre doctrinele harului și liberului-arbitru, era obligatorie explicația că în anumite etape ale controversei pelagiene fusese obligat să apere harul, iar în altele liberul-arbitru, dar că în principiu le afirmase în mod consecvent pe amândouă. În această privință, ca și în altele, Toma de Aquino fusese fidelul său ucenic.

Protestanții puteau invoca autoritatea istorică a lui Bossuet (pe care îl recunoșteau ca fiind „un oponent corect și generos”) pentru a susține că înainte de Luther „harul lui Iisus Hristos nu fusese făcut cunoscut așa cum ar fi trebuit”, ceea ce contribuise la apariția Reformei. Confuziile din răspunsul celei de-a șasea sesiuni a Conciliului de la Trident adresat doctrinei reformate a harului reprezentau o sursă majoră de continuă ambiguitate. Declarația sa potrivit căreia, „deși [Hristos] a murit pentru toți, totuși nu beneficiază toți de pe urma morții Sale, ci numai cei cărora le este comunicat meritul suferinței Sale” poate fi înțeleasă în sensul că Hristos a murit numai pentru cei aleși, așa cum susțineau janseniștii (în ciuda condamnării papale), invocând Conciliul de la Trident, și cum învățau calvinii, opunându-se conciliului. Condamnarea de către conciliu a poziției reformatoarelor protestanți „că liberul-arbitru al omului, mișcat și purtat de Dumnezeu, răspunzând la chemarea și lucrarea lui Dumnezeu, nu cooperează în nici un fel pentru a se dispune și a se pregăti să obțină harul justificării” lăsase deschisă dezbateră asupra întrebării dacă prin „harul justificării” se referise aici la harul suficient sau la cel eficient.

Probabil cea mai problematică dintre toate fusese respingerea de către Conciliul de la Trident a extremelor pelagiană și maniheistă: ereziile potrivit cărora „cel justificat fie poate persevera fără ajutorul special al lui Dumnezeu (*speciale auxilium Dei*) în dreptatea primită, fie nu poate cu ajutorul Acestuia”. Aceasta a făcut posibil ca Jansen, precum și cei de dinaintea lui și cei ce i-au urmat să se prezinte ca învățători ai unei „doctrine a harului eficient” ce era nu doar „augustiniană”, ci și „papală”. În cadrul procedurilor complicate ale congregațiilor papale care se ocupaseră de problema ajutoarelor harului, papii nu

Qnl. *Déf. égl. rom.* 1.3
(1697:35-59)

Wer. *Misc.* 1.4
(Ryhinerus 2:33)

Baum. *Pred.* 2.4 (Kirchner
2:124-135); Zinz. *Gem.* 26
(Beyreuther 4-I:348-349)
Mrck. *Comp.* 4.42
(Velzen 18:94-95)

Rom. 6,14

Bryn. *Lw. Gr.* 2
(Sharrock 2:83-84)

Nmnn. *Term.* (1700:17-19)
Bert. *Aug.* 4.1
(1747-II:131-132)

Lc. 1,28 (Vulg.)

Mën. *Did.* 5.11 (Blantès 306)
Grig. *Mont. Vr. dév.* 200
(Gendrot 618-619)

Lc. 1,38 (Vulg.)

Edw. *Rel. Aff.* 1
(Miller 2:119)

Edw. *Rel. Aff.* 3.1
(Miller 2:234)

favorizaseră, cum au susținut unii, vederile moliniste, ci continuaseră să-i urmeze pe Augustin și pe Toma „ca pe cei doi îndrumători principali” ai doctrinei romano-cato-lice ortodoxe a harului. Rezultatul acestei dezvoltări isto-ricice a fost o lipsă a clarității în doctrina harului suficient, rezumată de un observator reformat : „Iezuiții... o afirmă, dar janseniștii o neagă. Totuși, au existat și alții, numiți «neotomiști», care, deși vorbeau la fel ca iezuiții, credeau exact ca janseniștii”.

Toate părțile implicate în această controversă ar fi fost de acord că lipsa clarității în doctrina harului rezulta într-o anumită măsură dintr-o problemă de definire : „În ce constă harul Noului Testament ?”. Deși admitea că termenul *har* are diferite sensuri în Scriptură, Bunyan a interpretat afirmația „Nu sînteți sub lege, ci sub har” ca referindu-se la „iubirea liberă a lui Dumnezeu în Hristos față de păcătoși, în virtutea noului legămînt, care îi eliberează de sub puterea păcatului, de sub blestemul și osînda puterii vechiului legămînt [și] de natura distruc-tivă a păcatului, prin lucrarea sa continuă”. „Pentru a explica acest cuvînt și a distinge” diferitele sale înțelesuri, un protestant a enumerat șapte tipuri de „har” : care justi-fică, care asistă, care previne, care pregătește, care lucrează, care ridică și care desăvîrșește. Nici măcar această listă, ale cărei distincții nu erau universal acceptate, nu inclu-dea diferențierea dintre harul suficient și cel eficient, în jurul căreia se desfășurase o parte însemnată a contro-versei din cadrul romano-catolicismului. Accentul pus pe necesitatea consimțămîntului omului față de harul efi-cient și-a găsit exemplul suprem în Fecioara Maria, cea „plină de har”, ceea ce însemna că harul pe care l-a primit de la Dumnezeu era „nesfîrșit”, fiind „semnul indiscutabil al predestinării ei”, fără a prejudicia totuși consimțămîn-tul liber exprimat în cuvintele ei către înger la Buna-vestire, „Fie mie după cuvîntul tău”. Era totuși corect să fie identificate drept cele două „extreme” „ignorarea orică-ror simțăminte religioase, ca neavînd nimic concret sau substanțial”, și „tratarea cu respect a tuturor simțămîn-telor religioase înalte, considerate a fi manifestări excep-ționale ale harului adevărat, fără a cerceta prea mult natura și sursa acelor simțăminte și modul în care ele au apărut”. Totuși, acum devenise imperativ ca „pecetea Duhului” să fie concepută nu ca „descoperirea vreunui fapt prin acțiune nemediată”, ci ca „harul însuși din suflet”, în opoziție cu „numeroasele feluri de false simțăminte

Edw. Rel. Aff. 3.1
(Miller 2:210)

Span. Exerc. acad. 1.3
(Marck 3:534-538); Span.
Ev. vind. 2.1
(Marck 3:221-225)

Bnyn. Lw. Gr. 2
(Sharrock 2:93-94)
Bnyn. Lw. Gr. 2
(Sharrock 2:167)

Evr. 9,15; 12,24

Grig. Mont. Am. sag. 3.35
(Gendrot 110)

Vezi *infra*, p. 154

Wlff. Nat. Gott. 250; 338
(1744-I:253; 335)

Jab. Sal. 14
(Basler 165-166)

Edw. Rel. Aff. 1 (Miller
2:118); Mrck. Comp. 15.26
(Velzen 18:309)
Lmp. Ev. Str. 2
(1729:292-293)
Mrck. Scrip. exerc. 21.7
(Velzen 10:998); Zinz. Red.
10 (Beyreuther 1-II:138)
Poir. Oec. div. 2.15
(1705-I:539)

Reim. Apol. 2.5.2.2
(Alexander 2:452-455)

Vezi vol. 4, pp. 182-183

Theoph. Apol. 12 (1788:31)
Drnd. Fid. vind. 4.19
(1709:588-592)

Lang. Mittl. 1.9 (1712:96);
Hrn. H. e. 1.3.30
(Leydecker 1:210)

Vezi vol. 1, pp. 325-327

Theoph. Apol. 4 (1788:12)

religioase, care amăgesc mulțimile și care au existat probabil în toate epocile Bisericii creștine”, dar care în această epocă riscau să devină dominante în toate denumirile Bisericii creștine.

Așa cum sugerează titlul cărții lui Bunyan *Doctrina legii și harului*, doctrina harului fusese, încă din Vechiul și Noul Testament, într-o relație dialectică cu doctrina despre lege și, prin urmare, cu doctrina creației și cu cea a păcatului. Bunyan a subliniat că, deși era numit „nou”, legământul harului, și nu cel al legii sau al faptelor, a fost cel care a reprezentat relația originală dintre Creator și creatură și că acest „legământ nu se rupe din cauza păcatelor noastre” din moment ce „nu a fost făcut cu noi”, ci cu „Mijlocitorul unui nou legământ”. Doctrina creării omului de către Dumnezeu drept „chipul viu al frumuseții și perfecțiunilor Sale, vasul ales al harului Său și tezaurul admirabil al bogățiilor Sale” era temelia adevăratei cunoașteri despre creație și har. Într-o vreme în care criza doctrinei creației i-a făcut pe unii dintre apărătorii săi să vorbească despre un fel de panteism ca o contrapondere la deism, iar pe alții despre o doctrină a distrugerii totale, părea necesar să se afirme „cu și mai mare precizie distincția dintre Dumnezeu și sufletul nostru” creat și să se declare că, dacă doctrina epicureică a distrugerii totale era învățată de unii creștini, „aceștia nu sînt vrednici de numele «creștin»”.

Cei mai mulți dintre teologii care se numeau „creștini” erau „în general de acord că păcatul constă în esență în ceea ce este negativ sau privativ, avîndu-și rădăcinile și temelia într-o lipsă sau o dorință de sfințenie”, și că, prin urmare, păcatul nu are o „ființă” a sa. În ciuda doctrinei protestante consecvente – și uneori accentuate – potrivit căreia toți cei ce sînt descendenți ai lui Adam sînt păcătoși, una dintre ironiile situației fluctuante din această perioadă era faptul că critica cea mai dură a doctrinei augustinienne a păcatului original nu venea din Răsărit, ci din partea teologiei protestante, care în timpul Reformei începuse prin a ataca scolastica Evului Mediu tîrziu ca pe o deraiere „semipelagiană” de la severitatea acestei doctrine. Opoziția manifestată în rîndul unor protestanți față de practica „greșită” a botezului copiilor, care, de vreme ce fusese acceptată și de Pelagius, fusese unul dintre principalele puncte de sprijin ale doctrinei augustinienne a păcatului original, i-a făcut să afirme despre copiii nebotezați că sînt „nevinovați înaintea lui Dumnezeu, cu adevărat

Drnd. *Fid. vind.* 2.5
(1709:217-220); Bert. *Theol.*
disc. 12.13 (1792-III:43)
Vezi vol. 1, p. 326
Felb. *Hnd.* 1 (1799:5)
Rom. 6,23

Mên. *Did.* 2.2 (Blantês 108)
Eug. Bulg. *Ort.* 3
(Metaxas 16-17)

At. Par. *Epit.* 2.2.9
(1806:269)

Mên. *Did.* 1.7 (Blantês 75)

Span. *Ev. vind.* 1.15
(Marck 3:52-54)

Bnyn. *Lw. Gr. pr.*
(Sharrock 2:17)

Bnyn. *Lw. Gr.* 2
(Sharrock 2:199)

Apoc. 22,17

Strz. *Ort. pr.* (1828:2)

Mên. *Did.* 1.1 (Blantês 5)

In. 15,5

Conf. Aug. 20.39 (Bek. 81);
Apol. Conf. Aug. 4.256
(Bek. 210); *Conf. Scot.* 13
(Niesel 96); *Conf. Belg.* 14
(Niesel 124); *Heid. Cat.* 127
(Niesel 180-181)

Qnl. *Exp. apol.* (1712-I:93)

Mên. *Did.* 1.5 (Blantês 51)
At. Par. *Epit.* 1.1.19
(1806:130-133)

Drnd. *Fid. vind.* 1.30
(1709:98-100)

Amrt. *Theol. eclec.* 6.3.1
(1752-2:1:50)

Wlff. *Nat. Gott.* 156
(1744-1:161)

nevinovați, datorită lui Iisus Hristos, singurul Mijlocitor”. Unii dintre protestanții mai radicali începeau, de asemenea, să reitereze interpretarea pelagiană a morții ca fapt natural, și nu ca pedeapsă și „plată a păcatului” moștenit de la Adam. Teologii răsăriteni au mers pînă la a caracteriza păcatul ca „o otravă nemărginită, un rău nemărginit, o greutate apăsătoare fără margini”, dar și ca „un păcat strămoșesc transmis tuturor de la Adam”. Nu numai moartea drept consecință a păcatului, ci și „greșeala strămoșului Adam au fost transmise și sînt transmise întregului neam omenesc”. Cu toate acestea, ei au mers, de asemenea, pînă la a sublinia caracterul său „voluntar”.

Acest accent era o reamintire a faptului că, pe lîngă dialectica dintre har și lege, cealaltă dialectică ce figurase proeminent în istoria doctrinei harului era cea dintre har și merit sau har și răsplată, fundamentul acesteia fiind la rîndul său dialectica dintre har și liberul-arbitru; aceasta includea, în formularea lui Bunyan, doctrina „deciziilor obișnuite” ale lui Dumnezeu extinse la toți, deosebită de cealaltă doctrină, a deciziei divine particulare a alegerii, a predestinării și a stăruinței pînă la capăt a sfinților. Așa cum avea să se afirme într-un manual de doctrină ortodoxă răsăriteană, citînd cuvintele ultimului capitol din Biblie: „Cel ce dorește să ia în dar apa vieții”, trebuia să existe o astfel de „dorință”, pentru că „se cere înainte de orice altceva minunata și arzătoarea dorință a sufletului”. „Dumnezeu voiește și, dacă și omul voiește, atunci omul a fost predestinat” era un laitmotiv al învățăturii ortodoxe răsăritene. Înseși cuvintele lui Iisus „Fără Mine nu puteți face nimic”, pe care confesiunile luterană și reformată din secolul al XVI-lea le citaseră pentru a demonstra că liberul-arbitru în raport cu Dumnezeu era o închipuire și pe care janseniștii încă le mai citau în acest sens, însemnau pentru interpreții ortodocși răsăriteni nu numai că „harul lui Dumnezeu e necesar”, ci și că e nevoie de cooperarea voinței omului. Altfel, susțineau ei, Dumnezeu ar trebui să fie, așa cum gîndea Calvin, autorul răului.

Interpreții romano-catolici îl acuzau, de asemenea, pe Calvin, ca și pe Luther și pe Zwingli, că Îl face pe Dumnezeu autorul păcatului, deși, atunci cînd au formulat acuzația, au explicat că Dumnezeu era într-adevăr cauza unui act păcătos în măsura în care era act, nu în măsura în care era păcătos. În ceea ce privește preștiința unui Dumnezeu atotștiutor, toată lumea era de acord că aceasta se extindea și asupra „alegerilor libere” ale sufletului

înainte ca ele să fie făcute; totuși, cei ce adoptau interpretarea pe care Toma de Aquino o dădea lui Augustin respingeau „concluzia falsă a gnosticilor și husiților că din preștiință izvorăsc necesitatea acțiunilor contingente și eliminarea libertății” și continuau căutarea medievală a „armoniei” dintre har și liberul-arbitru. Afirmatia medievală că Dumnezeu nu-i va lipsi de harul „Său pe cei care au făcut tot ce le-a stat în putință [să înfăptuiască binele]” însemna că „nimeni nu face tot ce-i stă în putință decât printr-un har care este supranatural în mod exterior” și totuși motivele pentru care unii au refuzat și pe Hristos, și harul Său erau „învîrtoșarea inimii noastre și nerecunoștința”, și nu o predestinare spre osîndă.

Predestinarea era încă, în formularea lui Burnet, „una dintre cele mai lungi, mai subtile și într-adevăr cea mai complicată dintre toate problemele legate de divinitate”, chestiunea la care „muncise cu mai mare grijă” decât la toate celelalte în expunerea *Celor 39 de articole*. Potrivit unui important manual liturgic, predestinarea era „ascunsă oricăror rațiuni carnale și totuși plină de mîngîiere”, avînd scopul de „a alina, nu de a tulbura și a înspăimînta”. Atunci cînd criticii anglicani ai doctrinei calvine a predestinării au căutat argumente pentru critica lor, au putut spune că „urmează doctrina Bisericii grecești, de la care Sfîntul Augustin s-a îndepărtat și a construit un nou sistem”, și că de aceea ei preferă doctrina unor teologi occidentali precum Casian, a cărui viziune despre har, liberul-arbitru și predestinare, diferită de cea a lui Augustin, avea „profunde influențe din partea doctrinei Bisericii grecești”.

Reprezentanții greci ai doctrinei providenței i-au atacat „pe teologii scolastici” (și pe Augustin, sursa lor) pe motiv că identifică „providența” cu „preștiința”, cel puțin în parte pentru că o astfel de identificare amenința doctrina liberului-arbitru. Pentru augustinienii occidentali doctrinele grecești ale harului și liberului-arbitru erau însă „pela-giene”. Procedul, sugerat de unii teologi luterani și de alții, de a învăța că Dumnezeu i-a predestinat pe cei aleși pe baza credinței lor dinainte cunoscute a fost respins nu doar de învățătorii reformați, ci și de cei romano-catolici, de la care era de așteptat să-l considere mai familiar, avînd în vedere repulsia lor față de „dogma înfiorătoare, detestabilă și cu totul execrabilă” a condamnării, propovăduită de Luther și de adepții săi. Exista un efort din partea învățătorilor luterani și reformați de a găsi o bază comună pentru afirmații de genul: „Oricui îi este predicată

Bert. *Theol. disc.* 4.3
(1792-I:168)
Vezi vol. 3, pp. 142-144
Bert. *Aug.* 4.1 (1747-II:66-73)

Vezi vol. 4, p. 293

Amrt. *Theol. eclec.* 7.3.5
(1752-I-II:74-75)

Grig. Mont. *Am. sag.* 6.72
(Gendrot 130)

Brnt. *Art.* XXXIX. 17
(1700:45)
Brnt. *Art.* XXXIX. pr.
(1700:vi)

Scriv. *Seel.* 3.8 (Stier 5:57)
Scriv. *Zuf. And.* 65
(Stier 1:88-89)

Brnt. *Art.* XXXIX. pr.
(1700:vi)

Vezi vol. 1, pp. 328-334

Brnt. *Art.* XXXIX. 17
(1700:149)

Mên. *Did.* 1.1 (Blantès 1)

Wlch. *Pol.* 5.3 (1752:1145)

Vezi vol. 4, pp. 387-388
Bert. *Theol. disc.* 6.3
(1792-I:235)

Bert. *Theol. disc.* 6.17
(1792-I:285-288)

Wer. Diss. 28
(Ryhinerus 1:481)

Strim. Un. Ev. 1.28
(1711:36)

Mrc. Comp. 7.13
(Velzen 18:136)

Vezi vol. 4, pp. 76-77

Nmnn. Er. (1701:84-86)
Nmnn. St. Ver. 26 (1695:55);
Nmnn. Term. (1700:73)

Edw. Fr. Will. pr.
(Miller 1:129-132)

Mead (1942) 21

Vezi vol. 1, p. 330; vol. 4,
p. 272

1Tim. 2,4

Beb. Gl. 4 (1685:47-50)

Mën. Did. 1.1 (Blantès 3-4)

Vezi vol. 1, pp. 173-174

Jwl. Apol. 4 (Booty 76)

Vezi vol. 4, pp. 215-222

Vezi vol. 4, pp. 252-253
Span. Ev. vînd. 1.17
(Marck 3:60-62)

Ecl. 5,17

Lschr. Hör. (1734:4)

Evangelhia... i se oferă cu adevărat harul eficient” și „Omul se exclude singur pentru că disprețuiește și respinge cu încăpăținare acest har, care i s-a oferit cu adevărat”. Bazîndu-se pe Pavel și Augustin, luteranii împărtășeau cu calvinii doctrina unei alegeri particulare, chiar „ne-schimbată”, spre mîntuire.

Totuși, un pietism care trecuse hotarele confesionale tradiționale părea că anulează concepțiile medievale și din timpul Reformei despre distincția fundamentală dintre voința antecedentă și cea consecutivă ale lui Dumnezeu și, prin urmare, că estompează diferența dintre oferirea universală a harului și alegerea particulară. Iar un puritanism care a început cu un protest împotriva a ceea ce considera a fi „arminianism” în privința doctrinei harului părea, prin faptul că a adoptat compromisul unui „legă-mînt parțial”, că a „admis că în Biserici există un număr mare de oameni ce nu pot povesti o experiență a harului mîntuitor” și, prin aceasta, că a reintrodus efortul și meritul umane în doctrina despre har într-o măsură care făcea, prin comparație, *Canoanele și decretale Conciliului de la Trident*, ca să nu mai vorbim de *Augustinus* al lui Cornelius Jansen, să pară mai apropiate de învățăturile reformatoilor protestanți de la început. Meditînd la complexitatea relației paradoxale dintre universalitatea unei voințe divine binevoitoare care vrea „ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină” și particularitatea unei voințe umane ce ar putea să zădărnicească voința divină și să respingă harul și mîntuirea, un teolog ortodox grec vorbea în numele tuturor creștinilor cînd a exclamat că aceasta era „o doctrină tainică și sublimă”.

Încă din vremea Bisericii vechi, doctrina harului fusese legată de doctrina cuvîntului lui Dumnezeu și a tainelor ca mijloace ale harului. În centrul apologiei din timpul Reformei, în favoarea Bisericii, așa cum a fost formulată de Jewel, se afla identificarea „semnului specific și a caracteristicii” după care Biserica „poate fi cunoscută ca Biserica lui Dumnezeu”; pentru teologia Reformei aceasta consta în predicarea cuvîntului lui Dumnezeu și administrarea tainelor (iar în unele doctrine, aplicarea disciplinei bisericești, ceea ce nu însemna totuși sfințenia absolută a vieții). Cuvintele din Vechiul Testament „Dacă te apropii să ascuți este mai bine decît să aduci jertfa nebunilor” însemnau pentru ortodoxia protestantă că Biserica a fost la început mai degrabă un *auditorium* decît un „teatru”.

Deutsch. Luth. 1.5.17
(1698:54-55)
Beng. Gnom. pr. 5
(Steudel xix)

Lechr. Hör. (1734:26-28);
Frnck. Id. 20 (Peschke 179)

Drnd. Fid. vind. 2.40
(1709:306-309)

Conf. Aug. 14 (Bek. 69)

Mayr. Red. 4 (1702:357-358)

Deutsch. Luth. 1.3.3; 1.5.4
(1698:21-24; 115)

Mayr. Red. 4 (1702:367)

Eug. Bulg. Ori. 9
(Metaxas 35-38)

Mck. Vor. (1774:25-26)

Felb. Hnd. 3 (1799:43)

At. Par. Epit. 4.1.1
(1806:350-352)
Amrt. Theol. eclec. 10.2.9-10
(1754-2-V:6); Amrt. Theol.
mor. 11.2 (1757-II:102)
Vezi vol. 2, pp. 202-203
Coz. Graec. 3.11.310-342
(1719-II:72-80); Drnd. Fid.
vind. 4.35 (1709:628-631);
Bert. Theol. disc. 32.7
(1792-VIII:35-47)

Hrn. H. e. 2.1.11
(Leydecker 1:250-251)

At. Par. Epit. 4.1.3
(1806:360-361)

Cînd s-a ridicat la nivelul acestui din urmă statut, Biserica a fost „păzitoare a Cuvîntului lui Dumnezeu”. „Scriptura sprijină Biserica, Biserica păstrează (*custodit*) Scriptura”. Totuși, aceasta nu trebuia să devină o scuză pentru a presupune că „cineva se poate zidi mai bine” citind Biblia, pentru că „a o asculta ne este poruncit cu și mai mare strictețe decît citirea ei”. Un corolar al acestei respingeri a caselor de rugăciune era insistența, ca răspuns atît la anticlericalismul pietist, cît și la clericalismul romano-catolic, că, așa cum ceruse *Confesiunea de la Augsburg*, „nimeni nu ar trebui să învețe și să predice public sau să administreze tainele în Biserică fără a avea chemarea cuvenită”. Slujirea¹ era o „stare” deosebită în Biserică, nu o aplicare specială a doctrinei preoției universale a credincioșilor, căci această doctrină „nu abolește distincția între stări” în societate și în Biserică.

Apologia în favoarea tainelor concepută ca răspuns la diferite provocări era sub anumite aspecte ceva mai mult decît o reamintire a poziției istorice a Bisericilor față de ele. Ortodoxia răsăriteană era preocupată de păstrarea integrității și sfințeniei celor șapte taine, împotriva efortului de a le restrînge la „un fel de simple simboluri ale poruncilor lui Dumnezeu”. Într-o perioadă în care bap-tiștii susțineau că scufundarea în apă este singura formă autentică de botez, „avîndu-și originea la Dumnezeu”, teologii răsăriteni insistau și ei asupra ei, spre deosebire de cei latini, ce erau obligați să admită că scufundarea în apă fusese practica standard de-a lungul celei mai mari părți a istoriei Bisericii. Controversa dintre doctrina occidentală, ce susținea că numai un episcop este „săvîrșitorul obișnuit” al mirungerii, și punctul de vedere din Răsărit, potrivit căruia aceasta poate fi administrată de un simplu preot, a rămas deschisă.

Grecii (și alții) au expus, împotriva romano-catolicismului, ca diferențe doctrinale în ceea ce privește Euharistia: utilizarea de către occidentali a „azimelor (pîine nedospită)”, credința romano-catolică potrivit căreia sfințirea și taina euharistică au loc prin rostirea cuvintelor de instituire, și nu prin invocarea Duhului Sfînt la epicleză și refuzul de a-i împărtăși pe credincioși din potir. „Utilizarea pîinii dospite” în locul celei nedospite era practica

1. În original, *ministry*. Pentru explicații referitoare la traducerea termenilor *minister* și *ministry*, vezi vol. 4, p. 216 (n. trad.).

Eug. Bulg. *Ort.* 9 (Metaxas 37)
 Drnd. *Diss.* 4.9.3-11 (1703:400-403)
 Coz. *Graec.* 4.5.147 (1719-II:206); Bert. *Theol. disc.* 33.5 (1792-VII:96)
 Amrt. *Theol. eclec.* 13.2; 21.2-3 (1752-3-II:66)
 Alph. *Lig. Theol. Mor.* 6.3.1. 202-203 (Gaudé 3:180)

Mrcck. *Comp.* 31.5 (Velzen 18:607)

Eug. Bulg. *Ort.* 9 (Metaxas 39)
 Bert. *Theol. disc.* 33.7 (1792-VII:111-117); Rndt. *Lit. Or. int.* 1.2 (1716-I:xii)

Rndt. *Lit. Or. pr.* (1716-I:O3v)

Vezi vol. 4, pp. 177-180;
 Brnt. *Art.* XXXIX. 19 (1700:180)

Ang. Sil. *CTrid.* 8 (1675:M3r-M9v)

Brnt. *Art.* XXXIX. 25 (1700:267-268)

Brnt. *Art.* XXXIX. 11 (1700:125)

Vezi *infra*, pp. 111-112
 Vezi *infra*, pp. 144-146
 Vezi vol. 4, p. 324
 CTrid. 7. *Decr.* 1.1.1 (Alberigo-Jedin 684)

Amrt. *Theol. mor.* 10.4 (1757-II:84); Bert. *Theol. disc.* 30.8 (1792-VI:153-155)
 Ost. *Arg. ref.* Ier. 31; In. 4 (1720-I:522; 1720-II:123);
 vezi vol. 4, pp. 384-395
 Ost. *Cat.* (1747:179)

Ost. *Cat.* (1747:180-181)

Vezi vol. 4, p. 231

Wer. *Diss.* 10.1 (Ryhnerus 1:168)

Frnck. *Pred.* Maund. Thu. (1699:23-24)

în Răsărit. Potrivit latinilor, pîinea nedospită fusese utilizată la instituirea inițială de către Hristos, dar și pîinea dospită era, ca practică, admisibilă; totuși, nu era „admisă legal pentru o sfințire valabilă într-o Biserică latină”, iar atunci cînd un preot grec slujea într-o biserică latină sau un preot latin în una grecească, era obligat să respecte practica locală. Protestanții le-au cerut însă socoteală atît grecilor, cît și latinilor pentru faptul că au proclamat norma lor ca fiind cea necesară.

Răsăritul învăța că „prin puterea Duhului, care este izvorul desăvîrșirii, invocat la epicleza săvîrșită de preoți (și cu siguranță nu prin rostirea cuvintelor Domnului [Hristos])”, pîinea și vinul erau schimbate în trupul și sîngele Domnului. Ca răspuns, latinii citau diferite liturghii răsăritene în care sfințirea era atribuită cuvintelor de instituire, nu epiclezei. Aceste liturghii, susțineau ei, nu puteau fi înțelese cum trebuie decît dacă erau „explicate în acord cu doctrina catolică a Euharistiei”. În replică atît față de ortodoxia răsăriteană, cît și față de protestantism, aduceau dovezi patristice în sprijinul practicii administrării Sfintei Împărtășanii poporului doar sub una dintre cele două specii consacrate. Deși încerca și să evite ca „tainele să fie coborîte la nivelul unor simple ritualuri și ceremonii”, anglicanismul era în același timp refractar și la cealaltă „extremă”, reprezentată de doctrina romano-catolică, ce amenința să transforme tainele în „fetișuri”.

Răspunzînd nu doar obiecțiilor reformaților protestanți, ci și scepticismului din ce în ce mai pronunțat referitor la credibilitatea tradițiilor postbiblice (și uneori chiar a celor biblice), romano-catolicismul a continuat să insiste, conform doctrinei Conciliului de la Trident, că Hristos însuși instituisese toate cele șapte taine ale Bisericii „nemijlocit”, nu prin intermediul apostolilor sau al generațiilor care au urmat. Teologia reformată a pus concepția sa distinctă despre legămînt în centrul definiției pe care a dat-o tainelor, ce se reduceau la botez și Cina Domnului; iar împotriva acuzației luterane de raționalism în doctrina despre taine, a afirmat credința în „misterul” lor, apreciind insistența luterană pe precizia dogmatică absolută ca fiind raționalistă. Străduindu-se să evite acuzația că în secolele al XVI-lea și al XVII-lea transformase tainele, pe care Hristos le-a instituit pentru a stimula unitatea credincioșilor, într-un prilej de controversă între învățați, luteranismul a scos în relief ideea că tainele constituie un dar

în care „Mîntuitorul nostru iubit vrea să ni Se dăruiască și să ne devină accesibil, cu tot ce este și are, și să Se unească cu noi cît se poate de profund”.

O viață plină de evlavie și sfințenie

Auzind expresia „criza ortodoxiei”, cei mai mulți dintre membrii majorității Bisericii din anul 1700 s-ar fi gîndit imediat la criza evlaviei și moralei creștine, deplînsă în acel an în multe țări. O carte publicată în anul 1700 relata cum țarul Rusiei, care „devenea din ce în ce mai sălbatic”, îl mustrase pe patriarhul Moscovei (al cărui scaun era pe cale de a-l desființa) pentru faptul că făcuse procesiune cu icoana Fecioarei Maria, într-o încercare zadarnică de a proteja de „răzbunarea poporului nelegiuirile ce tind să ruineze țara”. În acel an, un romano-catolic francez avertiza cu privire la „vechile ispite”, iar altul a publicat o explicație chinuită a ceea ce se înțelege prin teza tulburătoare din punct de vedere moral potrivit căreia „poruncile lui Dumnezeu sînt imposibil de ținut”, în timp ce un teolog reformator de limbă franceză din Neuchâtel se plîngea că „nerespectarea disciplinei este unul dintre cele mai mari neajunsuri ale stării actuale a Bisericii și una dintre cele mai evidente și mai generale cauze ale decăderii în rîndul creștinilor”.

Un pietist german, predicînd în Duminica Pogorîrii Duhului Sfînt din 1700, a descris majoritatea membrilor Bisericii ca „dorind să aibă un fel de creștinism în care să poată în același timp să fie bineplăcuți lui Dumnezeu, dar să nu fie urîți oamenilor”, spre deosebire de altcineva, pentru care „mîntuirea sa veșnică este o chestiune de viață și de moarte”; un luteran ortodox avertiza, cu prilejul Duminicii fiului risipitor din acel an, că prin mișcări de genul pietismului Satana încerca să slăbească încrederea și credința, „mai ales în aceste vremuri din urmă”; iar un apocaliptic radical îi denunța atît pe pietiști, cît și pe ortodocși ca „pe jumătate creștini, cu pietatea lor bisericească, agățîndu-se de învățăturile pe care le-au auzit în tinerețe”. Tot în 1700, un episcop anglican a dedicat o carte regelui său cu avertismentul: „Misiunea Voastră nu s-a încheiat încă... pînă cînd Veți fi aplicat puterea pe care Dumnezeu a dat-o în mîinile Voastre... mai presus de toate prin sporirea puterii și eficienței acestei religii, printr-o reformă adecvată a vieții și obiceiurilor noastre”.

Scriv. Seel. 3.7
(Stier 5:16-17)

Krb. Diar. 6-7.x.1698
(1700:83)
Fén. Ép. 12.xii.1700
(Gosselin 8:625)

Qnl. Clém. IX. 1.1 (1700:16)

Ost. Corrupt. 2.2
(1700-II:36; 81)

Frnck. Pred. Ex. (1700:35; 54)

Mayr. Red. 3 (1702:343)

Pet. Myst. pr. 17 (1700-I:C3r)

Brnt. Art. XXXIX. ep. ded.
(1700:A3v-A4r)

Cîteva ani mai tîrziu, a apărut în Anglia o carte ale cărei conținut și titlu exprimau clar acest aspect al crizei ortodoxiei: *O chemare stăruitoare la o viață plină de evlavie și sfințenie*, publicată în 1728 de William Law. Generațiile următoare au „profitat din plin” de această carte și chiar și criticii ei erau impresionați de „severitatea și adevărul ei nepărtinitoare” – nu pentru că era prea originală, ci tocmai pentru că nu era, rezumînd o preocupare generală exprimată și de un teolog care făcea legătura între pietism și raționalism și care predicase, tot în 1728, pe tema „Lipsei majore a seriozității reale în creștinism”. Viața creștină trebuia să fie, în viziunea exprimată de cuvintele titlului lui Law, plină și de „evlavie”, și de „sfințenie”, realizînd, așa cum spunea un contemporan, „sporirea noastră atît în cucernicie, cît și în sfințenie”, pentru a-i contracara pe cei care, „cu greșelile lor condamnabile, introduc atît o delăsare în cele morale, cît și necuviința”. Acest aspect al crizei ortodoxiei era strîns legat de criza doctrinei harului; exista un consens al Bisericii asupra faptului că „practica creștină sau viața plină de sfințenie este un semn clar și distinctiv al unui har mîntuitor adevărat” și că „virtutea și sfințenia” îi caracterizează „pe profeți, pe apostoli, pe martiri, pe fecioare, pe asceți și pe oricine a fost sfințit de harul divin”. Cu toate acestea, în loc să fie „activă” în a crea „o viață spirituală și dumnezeiască”, care să fie plină de evlavie și de sfințenie, „doctrina harului este folosită în mod necorespunzător”. Așa cum era de așteptat, datorită relației ambigue, dar reciproce existente între doctrina harului și doctrina mijloacelor harului, folosirea necorespunzătoare a primeia a condus la o folosire și mai necorespunzătoare a celei de-a doua, prejudiciind o dată în plus existența unei „vieți spirituale și dumnezeiești” adevărate.

Din acest motiv, William Law și-a început tratatul cu o definiție: „Evlavia nu constă nici în rugăciunea publică, nici în cea privată... Evlavia înseamnă o viață oferită sau dedicată¹ lui Dumnezeu”. Întrucît atît de mulți membri ai Bisericii „par a nu avea altfel de evlavie decît cea prilejuită de rugăciunile ocazionale”, ei meritaseră „vorbele batjocoritoare și disprețul oamenilor ușuratici și lumești”.

1. În original, *devoted to God*. Termenul *devotion* l-am tradus în limba română prin „evlavie” (n. trad.).

Wals. Serm. 2.107
(Jackson 7:203)

Gib. Aut. 1 (Saunders 45)

Baum. Pred. 2.5
(Kirchner 2:155-190)

Ost. Arg. ref. Gal. 5; Ef. 4
(1720-II:241; 247)

Ost. Arg. ref. 2Tim. 3
(1720-II:277)

Lw. Ser. Cl. 2 (Moreton 4:20)

Edw. Rel. Aff. 3.12
(Miller 2:406)

Mên. Did. 1.3 (Blantès 33)

Edw. Rel. Aff. 3.12
(Miller 2:398)
Ost. Arg. ref. Rom. 6; Gal. 2
(1720-II:192; 237-238)

Vezi vol. 1, pp. 173-174

Lw. Ser. Cl. 1 (Moreton 4:7)

Lw. Ser. Cl. 1 (Moreton 4:8)

Lw. Ser. Cl. 9; 4
(Moreton 4:70; 41)

Ang. Sil. CTrid. 6
(1675:J10v-L2r); Arb. Inst.
3.8 (1766:343); Bert. Theol.
disc. 33.19 (1792-VII:190);
Gtti. Coll. 3.7.2 (1727:544)

Vezi vol. 4, pp. 329-330
Amrt. Theol. mor. 12.2
(1757-II:164)

Amrt. Theol. eclec. 11.3.1
(1752-2-VI:67)
Vezi vol. 4, p. 323

Eug. Bulg. Ort. 9
(Metaxas 38); Mën. Did. 1.6
(Blantès 64)

Amrt. Theol. mor. 12.1
(1757-II:162)

Vezi vol. 3, pp. 103-109

Wer. Diss. 12
(Ryhinerus 1:205)
Gtti. Coll. 3.6.9; 3.6.19
(1727:530; 542)
Neum. Ev. Nach. 2
(1726-II:53-54)
Nas. Dipp. 9 (1701:61);
Spen. Bed. 1.1.26
(Canstein 1:147)

Strim. Un. Ev. 1.16
(1711:18); Wer. Diss. 10.3
(Ryhinerus 1:180-181)

Brnt. Art. XXXIX. 29
(1700:343-344)

Brnt. Art. XXXIX. pr.
(1700:vii)

Brnt. Art. XXXIX. 28
(1700:308-309)

Zinz. Zst. 50
(Beyreuther 3-II:386-389)

Totuși, o viață cu adevărat plină de evlavie era „la fel de potrivită cu Evanghelia lui Hristos pe cât era faptul de a fi botezat sau de a primi Împărtășania”. Asemenea avertismente împotriva încrederii în adeziunea externă la rituurile sacramentale se făceau simțite pe măsură ce sistemele existente ale doctrinei și practicii euharistice care apăruseră ca urmare a Reformei treceau din nou printr-un proces de reexaminare. În ciuda repetării interpretării sacrificiale a liturghiei și a legislației doctrinale a Conciliului de la Trident, care făceau transsubstanțierea obligatorie, „ca o problemă de credință (*de fide*)”, trebuia să se admită că doctrina, incluzînd enigma legată de statutul încă prezent al „accidentelor” pîinii și vinului, era încă „explicată în diferite moduri chiar și de scriitorii [romano-] catolici”. Consecventă formulărilor dezvoltate în confruntările sale cu romano-catolicismul și protestantismul, teologia sacramentală ortodoxă răsăriteană a continuat să afirme că Hristos „schimbă și transsubstanțiază (μετουσίωσας) cu adevărat și sigur pîinea și vinul în trupul și sîngele Lui, deși centralitatea invocării Duhului Sfînt ca agent prin care se săvîrșește minunea euharistică a reunit doctrina prezenței și doctrina Bisericii într-o perspectivă ce depășea distincția occidentală dintre prezența „reală” și cea „simbolică”.

Transsubstanțierea era, în opinia unui teolog reformat, singura „greșeală” a romano-catolicismului pe care, mai mult decît celelalte, o considera în același timp dezgustătoare și „imposibil de crezut”. Așa cum recunoșteau opoziții lor, luteranii, ortodocșii sau pietiști, deși continuau să se disocieze de teoriile transsubstanțierii și jertfei, repetau insistența lui Luther asupra unei prezențe atît de „reale”, încît chiar și cel ce se împărtășea cu nevrednicie primea trupul și sîngele adevărate, insistență pe care reformații o respingeau încă. În explicarea celor 39 de articole Burnet o respingea și el, ca pe încă un „simplu subiect de speculație referitor la modul în care Hristos este prezent”, dar a susținut totuși că „afirmă o prezență reală a trupului și sîngelui lui Hristos”, înțelegînd prin „reală” o prezență care este „adevărată, spre deosebire de închipuire și imaginație”. Ceea ce deosebea toate aceste poziții de dezvoltările anterioare era o înțelegere superioară a faptului că, dincolo de orice mărturisire a prezenței, evlavie euharistică își găsea acum punctul central într-o „respectare corectă a tainei” în care experiența personală a „amintirii și recunoașterii” era considerată „o

Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:15)
Lw. *Chr. Perf.* 9
(Moreton 3:144)

Frnck. *Id.* 20 (Peschke 179);
Mrck. *Scrip. exerc.* 6.28
(Velzen 10:426)
Leyd. *Jans.* 2.3.9-10
(1695:490-497); Qnl. *Arn. pr.*
21 (1699:xxxix-xxxix); Frnck.
Bcht. (Peschke 97)

Lw. *Ser. Cl.* 1 (Moreton 4:7)

Arb. *Inst.* 1.38 (1765:208-212);
Drnd. *Fid. vind.* 3.49
(1709:495-498)

Amrt. *Ep.* 1742 (Friedrich 62)

Amrt. *Theol. mor.* 13.14
(1757-II:304-362)

Amrt. *Theol. mor.* 13.12
(1757-II:293); CTrid. 25.
Decr. 6 (Alberigo-Jedin 796)

Reb. *Poen.* 24-28
(1708:12-15); Span. *H. e.* 16.5
(Marck 1:1906-1910)

Frnck. *Bcht.* (Peschke 93)
Bert. *Theol. disc.* 34.4
(1792-VII:238)

CFlor. (1438-1445) *Decr.*
Arm. (Alberigo-Jedin 548)
Vezi vol. 4, pp. 327-328
CTrid. 14. *Decr.* 1.3; *Can.* 4
(Alberigo-Jedin 703-704)
Amrt. *Theol. mor.* 13.2-7
(1757-II:205-235)

Alph. *Lig. Theol. Mor.* 6.4.4.
506-530 (Gaudé 3:516-539)
Amrt. *Theol. elec.* 12.6. pr.
(1752-3-1:222); Drnd. *Diss.*
4.22 (1703:475-479)

Vezi vol. 4, pp. 142-143;
172-177

parte necesară”, opusă unei preocupări exclusive față de „ocaziile publice prilejuite de serviciile divine”, așa încît devenise necesar ca oamenii să fie îndemnați să participe la „cultul public și solemn al lui Dumnezeu la care participă toți” chiar și atunci cînd simt „că s-ar putea zidi mai bine în particular”. În mod asemănător, sfatul de a primi Împărtășania mai des părea că devine, în cadrul tuturor confesiunilor, mai important decît definirea prezenței. Deși nimic din toate acestea nu amenința în mod explicit doctrinele tainelor definite în standardele confesionale din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, putea exista o tendință de a le plasa pe o poziție subordonată.

În mod similar, deși puțini dintre contemporanii săi, indiferent de poziția teologică, ar fi obiectat la definiția pe care Law a dat-o „omului evlavios”, cel „care face fiecare aspect al vieții sale obișnuite un aspect al evlaviei”, un astfel de limbaj putea amenința să dizolve datoriile specifice ale „pietății” creștine în conținutul general al „vieții obișnuite”, ridicînd la gradul de statut normativ experiențele extrasacramentale. Romano-catolicii, cu toate că apărau folosirea indulgențelor împotriva reformatoarelor protestanți, erau siliți să recunoască, după ce îi studiaseră istoria (pentru prima dată), faptul că exteriorizarea tainei pocăinței în Evul Mediu tîrziu contribuise la Reformă și deci la fărîmițarea sistemului sacramental medieval; ei citau Conciliul de la Trident referitor la „moderația” în ce privește folosirea indulgențelor. Protestanții, deși repetau atacurile reformatoarelor la adresa doctrinei scolastice a pocăinței, trebuiau la rîndul lor să recunoască totuși că deja repetarea nechibzuită a formulelor de mărturisire cu care reformatorii înlocuiseră taina pocăinței condusesese la un nou externalism. Chiar și în interiorul romano-catolicismului, în ciuda afirmării unui consens în ce privește definiția Conciliului de la Florența, reafirmată de Conciliul de la Trident, potrivit căreia căința, mărturisirea și satisfacția sînt, „ca să zicem așa, materia” tainei, era evident că probleme legate de toate cele trei părți ale pocăinței au rămas nerezolvate în doctrină și în practică. Apărarea obiectivității „satisfacției” penitențiale împotriva diferitoreretici, în special a celor care, „părăsind cîndva calea tradiției apostolice, au numai rațiunea drept călăuză”, nu elimina problema apărută în Evul Mediu tîrziu – de fapt, existentă dintotdeauna – legată de modul în care taina obiectivă era afectată de starea subiectivă a penitentului ce era „nedesăvîrșit” în ce privește un anumit aspect

Amrt. Theol. mor. 13.9;
13.18 (1767-II:257; 380)

Vezi vol. 4, p. 284
Schmidt. Bcht. (1662:18)
Wich. Pol. 4.1.83
(1762:1033-1034)
Amrt. Theol. eclec. 12.2.1
(1762-3-I:31)

Span. Ev. vind. 3.13
(Marck 3:502-503); Wer.
Misc. 22 (Ryhinerus 2:321)

Reb. Poen. 37 (1708:22)

Zinz. Off. Red. 11
(Beyreuther 2-IV:100-104)

Frnck. Bcht. (Peschke 94)

Frnck. Meth. 1.6 (1723:19)

1Tim. 3,2; Tit 1,7

Frnck. Bcht. (Peschke 93-94)

Neum. Fünf. 1 (1726-I:149)

Frnck. Pred. Trin. 20
(1699:35); Reb. Poen.
(1708:19-20)

Frnck. Bcht. (Peschke 99)

Lw. Chr. Perf. 2
(Moreton 3:29)

Lw. Chr. Perf. 2
(Moreton 3:35)
Edw. Rel. Aff. 1
(Miller 2:99-100)

Lw. Ser. Cl. 4 (Moreton 4:31)

Zinz. Soc. 31
(Beyreuther 1-I:281)

al „tristeții” legate de păcat sau de starea duhovnicului care se afla el însuși „în stare de păcat de moarte”.

Adepții lui Luther au salutat abolirea de către acesta, criticată de romano-catolici, a confesiunii auriculare obligatorii și au apărat reținerea pe care o avea față de spovedania particulară, criticată de calvini. Protestanții au aprobat modificarea „rigorii” penitențiale a epocilor anterioare, dar, „împreună cu mulți teologi și cu alții, deplîngem faptul că aproape întreaga pocăință publică pentru păcate grave a fost abandonată de Bisericile evanghelice”. Din perspectiva protestantă, la fel ca și din cea romano-catolică, era nevoie să se acorde atenție stării subiective a penitentului și celei a duhovnicului. Existau multe cărți referitoare la pocăință, „dar este sigur că mulți dintre cei care le-au scris sînt ei înșiși neînnoiți¹” și aceasta în ciuda „cererii repetate [din Noul Testament] potrivit căreia ei «trebuie să fie» evlavioși și sfinți. Neavînd nici un fel de „experiență personală legată de ce înseamnă pocăința și înnoirea”, acești autori inventaseră „formule de mărturisire ce distorsionează întregul act al înnoirii, pînă în punctul în care devine imposibil de știut dacă ea le aparține celor renăscuți sau celor nerenăscuți”. Dacă în momentul mărturisirii păcatelor penitentul nu avea „inima plină de autentică pocăință și credință adevărată”, pocăința era „ipocrită”, pentru că pocăința este fundamentală pentru credință. Fără o astfel de „cunoaștere pe viu și o simțire a adevărului divin în inimă”, cunoaștere și simțire a ce înseamnă a fi „născut din nou [și] a ne schimba felul de a fi”, mărturisirea protestantă formală nu era cu nimic mai bună decît cea romano-catolică. „Nimic altceva decît această schimbare profundă a inimii și a minții” nu era în stare să „dea cuiva vreo asigurare că s-a întors cu adevărat la Dumnezeu”, iar fără o asemenea „minunată garanție din partea religiei... nu însemnăm nimic”.

Deși avertismentele și „chemarea serioasă” de a imita sfîntenia lui Hristos le erau adresate tuturor credincioșilor, pentru „misiunea unui cleric, [care] este o misiune sfîntă, pentru că e slujirea celor sfînte”, aceasta avea o semnificație specială. Mișcarea de reformare a vieții și moravurilor clerului și de transformare a lor în adevărați „mărturisitori ai lui Hristos” a străbătut Bisericile la începutul secolului al XVIII-lea. Arhiepiscopul François

1. În original, *unconverted*. Accentul cade pe convertirea de la viața păcătoasă la cea virtuoasă, pe înnoirea vieții (n. trad.).

Fénelon de Cambrai, opunându-se jansenismului, s-a străduit să consolideze nu doar pregătirea profesională și erudiția preoților săi, ci, mai presus de toate, atașamentul personal și sfințenia lor; el a analizat în detaliu virtuțile cerute de slujirea episcopală. Formula hirotonirii primită „de la începutul istoriei Bisericii”, prin care episcopul pronunța deasupra candidatului cuvintele lui Hristos către apostoli „Luați Duh Sfânt”, oferea harul slujirii preoțești, așa cum mărturisise Conciliul de la Trident; dar „harul” era destinat preotului însuși, nu doar slujirii sale, nu numai pentru jertfa liturgică, ci și pentru jertfa inimii și vieții lui, iar dorința personală de a fi preot era necesară pentru hirotonire.

Spenner a reflectat mult la problema reformării clerului protestant, care avea nevoie de așa ceva „la fel de mult ca orice stare”¹. Nu era de ajuns ca ei să aibă o „cunoaștere literală” a Bibliei, fără „harul și iluminarea Duhului Sfânt”: trebuiau să fie creștini adevărați. Întrucât adversarii lui au văzut în campania sa un atac la însuși oficiul slujirii, el a argumentat insistând asupra faptului că nu abolea distincția dintre cler și laicat și nici nu dădea laicului dreptul de a predica și de a administra tainele. Colegul său Francke vedea în cerința ca un cleric să fie „fără de prihană” o „premisă pentru [toate] celelalte însușiri ale predicatorului” și a deplîns, ca pe o importantă sursă a proastei stări spirituale din Biserică, starea de „neînnoire” a celor ce predica și ascultau mărturisirea; „ce se cere mai întâi și mai presus de toate de la un student teolog”, spunea în deschiderea tratatului său referitor la studiul teologiei, „este ca inima lui să fie curată înaintea lui Dumnezeu”. Erudiția teologică nu trebuia disprețuită, dar credința personală a studentului teolog și viitor pastor trebuia să fie „principală [sa] grijă”. Pentru că „viața studenților, inclusiv a studenților teologi, de la universități [era] profund necreștină”, încît, așa cum au fost siliți să recunoască în mod defensiv profesorii ortodocși, uneori era prilej de sminteală, deoarece studenții nu aveau „impregnată ideea că viața plină de sfințenie nu este mai puțin importantă decît dăruirea față de studiu”.

Istoria arată că destrăbălarea clerului fusese sursa corupției din Biserică în ansamblu în Evul Mediu. Pietismul era

1. Referire la stările bisericești, la condiția de mirean sau cleric ori, în teologia protestantă, de „preot universal” (întreaga congregație) sau slujitor ales (n. trad.).

Fén. *Ep.* 30.xii.1704
(Gosselin 8:439-441)
Amrt. *Theol. eclec.* 13.2.1.4
(1752-3-II:10)
In. 20,22
Ambr. *Spir.* 3.18.137
(CSEL 79:208)
CTrid. 23. *Can.* 4
(Alberigo-Jedin 744)
Bert. *Theol. disc.* 36.8
(1792-VIII:76)

Alph. *Lig. Theol. Mor.*
4.2.1.113 (Gaudé 2:528-629)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 16)

Spen. *Gtts.* 4 (1680:138-140)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 67)

Gtz. *Unt.* (1693:Mlv); Mayr.
Red. 4 (1702:357-358)

Spen. *Bed.* 1.1.28
(Canstein 1:175-176)

1Tim. 3,2; Tit 1,7

Frnck. *Pred. Mis.* (1700:15)

Frnck. *Bcht.* (Peschke 101)

Frnck. *Id.* 1 (Peschke 172)

Frnck. *Id.* 29 (Peschke 189)

Spen. *Beant.* 1.48 (1693:62)

Mayr. *Witt.* 1 (1686:22-23)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 68)

Span. *H. e.* 8.3
(Marck 1:1270-1272);
Lmp. *Hist.* 2.6 (1747:164)

Nss. *Dipp*. 11 (1701:71)

Ess. *Consist.* 24.viii.1709
(Neumeister 296)

Pnch. *Dict.* (1736:139-141)

Span. *Ev. vind.* 2.21

(Marck 3:323-324)

Bert. *Aug.* 6.3 (1747-II:496);

Pnch. *Dict.* (1736:186)

Beng. *Brüd.* 2.42 (1751:311)

Lw. *Bngr.* 2 (Moreton 1:39)

Sherl. *Def. int.* (1675:8)

Hcks. *Ltrs. pr.* (1705:C3r)

Pet. *Hchzt.* 6.16

(1701:172-173)

Tol. *Mitt.* (1699:139)

Tol. *Myst.* 3.1 (1696:70)

Tin. *Chr.* 9 (1730:109)

Lw. *Ser. Cl.* 1 (Moreton 4:10)

Zinz. *Soc.* 7 (Beyreuther
1-I:77-78)

Mos. *Vind. disc.* 2.1

(1722:265-267);

Lechr. *Hör.* (1734:27)

Neum. *Fünf.* 2 (1726-I:238)

însă în pericolul de „a confunda slujirea cu persoana” și de a presupune că validitatea cuvîntului și a tainei depinde „de vrednicia și de evlavie” slujitorului și, prin aceasta, în pericolul de a cădea în greșeala donatistă, de care protestantismul ortodox căutase să se disocieze. Se considerase că aceasta era greșeala husiților și era descoperită acum și la moștenitorii lor spirituali, Frații Moravi. Aceasta era greșeala de care era acuzat și episcopul Hoadly în „controversa bangoriană”¹; căci, dacă avea dreptate cînd afirma că „slăbiciunea naturală a oamenilor îi face incapabili de a fi instrumentele prin care harul le este transmis fraților lor”, concluzia inevitabilă era „că nu poate exista nici o instituție reală în cadrul religiei creștine care să poată aduce vreo sporire membrilor săi”. Și „atunci tainele nu mai pot fi mijloace ale harului”.

Odată ajunse însă la îndemîna teologilor anticlericali – despre care opozanții lor spuneau că „ocărăsc clerul credincios și supus” și „numesc instituția divină a preoției cu numele disprețuitor «vicienie popească»” –, aceste chemări serioase către o viață plină de sfințenie în rîndul slujitorilor Bisericii s-au transformat într-o denunțare a întregii „stări preoțești”, din cauza „somnolenței” și neglijenței sale. „Biciuirea preoțimii protestante pe spinarea preoților păgîni și papistași” a luat forma declarării faptului că preoții păgîni fuseseră niște „escroci” ce au manipulat „misteriile” pentru gloata superstițioasă și deci la fel erau și preoții din toate Bisericile, prin intermediul cărora „lumea creștină a fost înrobîtă, iar religia a fost forțată să admită superstiția distructivă”.

Clerul fusese dus în eroare din cauza faptului că nu și-a dat seama că, așa cum spunea Law, „binecuvîntatul nostru Mîntuitor și apostolii Săi sînt cuprinși întru totul în doctrine care au legătură cu viața obișnuită”, nu în doctrine teologice ca atare. Există o nemulțumire, adesea reiterată de către ortodocși, față de faptul că a fost preferat conținutul moral al creștinismului celui dogmatic, pe care Dumnezeu îl dăduse pentru a fi primit „fără schimbare”;

1. Controversa bangoriană a fost o dispută teologică în cadrul Bisericii Angliei, în secolul al XVIII-lea. Începută în anul 1716, dispuța a căpătat amploare ca urmare a predicii din 31 martie 1717 a lui Benjamin Hoadly, episcop de Bangor. Tema disputei a fost legitimitatea biblică a administrației bisericești, avînd în vedere că Biserica nu este din lumea aceasta, ci e însăși Împărăția cerurilor și, prin urmare, nu se poate supune regulii guvernării lumești (n. trad.).

Edw. *Rel. Aff.* 3.4
(Miller 2:279)

Edw. *Rel. Aff.* 3.44
(Miller 2:266-268)

Edw. *Rel. Aff.* 3.5
(Miller 2:294)
Vezi vol. 1, pp. 26-27
At. *Par. Epit.* prol. 2
(1806:6)

At. *Par. Epit.* 4. prol.
(1806:343)

Gr. *Naz. Carm.* 2.2.119.40
(PG 38:74)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 68)

Mayr. *Red.* 10 (1702:580-621)

Frncck. *Meth.* 3.29
(1723:185); Ost. *Corrupt.*
1.7 (1700-II:272); Reim. *Apol.*
1.1.2.3 (Alexander 1:86)

Spen. *Gita.* 6 (1680:319);
Frncck. *Meth.* 5.2 (1723:268)

Brnt. *Rom.* (1688:65)

Lang. *Antibarb.*
(1709-I:461); Gtz. *Unt.*
(1693:D3r)

Deutsch. *Luth.* 1.3.17
(1698:33-34)

Epif. *Haer.* 55.3.8
(GCS 31:329)

Laschr. *Unfehl.* 14 (1724:101)

Vezi vol. 1, pp. 67-88
Bert. *Theol. disc.* 19.6
(1792-IV:83)

căci, deși „o afirmație referitoare la voința lui Dumnezeu”, prin care „oamenii [urmu] a fi informați în legătură cu obligațiile lor”, era „în aceeași măsură o doctrină a religiei și o afirmație referitoare la natura lui Dumnezeu sau la o lucrare a Lui”, adevăratul simț al datoriei, împreună cu „alte simțăminte cu adevărat spirituale și pline de bunătate”, se naște din „doctrinile dumnezeiești și spirituale”, pentru că „adevărul Evangheliei” este „minunata doctrină pe care cuvîntul lui Dumnezeu o conține referitor la Acesta, la Iisus Hristos și la modelul de mîntuire cu ajutorul Lui”. Teologia ortodoxă răsăriteană împărțase distincția comună dintre dogmatică și etică, însă cu scopul de a scoate în evidență ideea „că expunerea dogmelor dumnezeiești ar trebui să-și găsească scopul adecvat” în doctrina tainelor și în etică. Maxima lui Grigorie de Nazianz din epitaful scris pentru Vasile, „Cuvîntul lui era precum tunetul pentru că viața îi era ca fulgerul”, se potrivea foarte bine cu eforturile pietiștilor de a restabili relația corectă dintre doctrină și viață și de a produce o schimbare pe care oponenții lor o numeau la rîndul lor „îmbunătățirea stilului de viață creștin”.

Catehismele tradiționale și manualele teologice erau criticate din diferite direcții pentru insistența lor exagerată asupra doctrinei și, în consecință, pentru neglijarea moralei; era nevoie de „o teologie care nu doar să umple intelectul cu cunoștințe, ci și să schimbe complet voința”. După cum se știe, „cel mai mare defect al Reformei” fusese „acela că nu conține astfel de îndemnuri către o viață plină de evlavie”, iar simpla citare a părinților Reformei cu privire la necesitatea unei „credințe vii” nu anula acest defect. În toiul chemării pietiștilor la „reformarea vieții”, apărătorii ortodoxiei de pe continent insistau și ei asupra faptului că singura reformare autentică a Bisericii trebuie să vină, așa cum se întîmplase în secolul al XVI-lea, de la reformarea doctrinei, de vreme ce, „așa cum spune Epifanie, adevărata succesiune [apostolică din Biserică] constă în continuitatea doctrinei”. Atît în Anglia, cît și pe continent, această insistență nu a provocat însă decît schimbarea subiectului de dispută, și nu soluționarea ei.

Reconsiderarea relației dintre adevărata doctrină și cea falsă s-a produs în contextul polemicii ortodoxe împotriva doctrinei false, pe care generațiile anterioare o văzuseră ca o îndatorire centrală a Bisericii și a teologilor ei. Răspunzînd obiecțiilor „complet lipsite de sens” ale reformatorilor împotriva doctrinei catolice a meritului,

Pnch. *Dict.* (1736:107)
Mrck. *Comp.* 9.17
(Velzen 18:181-182)

Drnd. *Fid. vind.* 1.29
(1709:97-98); Bert. *Theol.*
disc. 10.19 (1792-II:169-171)

Vezi vol. 4, pp. 395-406

Brnt. *Art.* XXXIX. pr.
(1700:viii)

Budd. *Mod.* 1 (1720:489)

Byl. *Com. phil.* 4.12
(1713-II:277)

Lmp. *Betr.* 4.5 (1756-II:466)

Hcks. *Ltrs. pr.* (1705:A4r);
Wely. *Serm.* 22.3.18
(Baker 1:508); Zinz. *Hom.* 31
(Beyreuther 3-I:324)

Vezi vol. 4, p. 301

Nmnn. *Spen.* (1695:7)

Lang. *Antibarb.*
(1709-II:486-487);
Ost. *Dz. serm.* 4 (1722:139)
Span. *Praescrip.* 6
(Marck 3:1111)

Edw. *Rel. Aff.* 3.8
(Miller 2:352-353)

Mck. *Vor. pr.* (1774:A6r)

Mayr. *Red.* 15 (1702:835)

doctrinei calvine a osîndirii și criticilor reformatate la adresa doctrinei tradiționale a îngerilor păzitori, teologia polemică romano-catolică a continuat să afirme această datorie și să o ducă la îndeplinire. În schimb, și acceptarea de către teologia romano-catolică a diferitelor teorii despre darurile harului le-a dat unor protestanți prilejul de a pune sub semnul întrebării „rigiditatea” excesivă a luteranilor și calvinilor manifestată de aceștia în opoziția dintre ei. În cuvîntul introductiv, un tratat din 1720, numit *Despre moderație în controversele din rîndul teologilor*, consemna faptul că fusese caracteristic „învățătorilor adevărului dumnezeiesc” din toate generațiile să se complacă în ură și mînie față de oponenții lor. Dar, așa cum nota un tratat aproape contemporan, „una dintre cauzele care fac controversele atît de lipsite de perspectivă este faptul că aceleași principii ce sînt favorabile [argumentării cuiva] împotriva unor opozanți” prejudiciau argumentarea împotriva altora, conducînd la un relativism legat de asemenea principii; „doctrina Domnului Iisus” era „făcută de neînțeles chiar de către mărturisitorii ei publici”. Zelul polemic ce caracterizase controversa teologică de-a lungul celor două secole scurse de la Reformă se transforma el însuși într-un subiect de polemică în secolul al XVIII-lea.

Existau încă versiuni ale „principiului dominoului” care avertizau că indiferența sau concesiia cea mai mică făcută în vreo chestiune de doctrină ar putea conduce la tolerarea celor mai mari excese, dar o avertizare de genul „adevărul fundamental nu poate fi ignorat decît cu prețul mîntuirii” era adesea însoțită de precizarea că aceasta nu se aplica „elementelor secundare ale doctrinei fundamentale” sau doctrinelor neimportante. Jonathan Edwards putea vorbi de „zelul” exprimat în „opoziția fermă” denuindul-l „fervoarea acestei flăcări [a iubirii]”, dar a atenționat că el era îndreptat „împotriva lucrurilor, nu a persoanelor”, distincție nu întotdeauna ușor de observat în timpul manifestării unui astfel de „zel”. Un teolog cu „o fire bătaioasă” putea ușor să abuzeze de polemicile doctrinale în scopul preamării și sine. Chiar și cei care au susținut necesitatea polemicii adăugau că amvonul nu este un loc potrivit pentru controversele scolastice pe tema unor chestiuni teologice lipsite de importanță. Un profesor de teologie declara cu ocazia cursului său inaugural din 1696 că „datoria teologului [era] nu doar de a confirma adevărata doctrină, ci și de a respinge greșelile care se opun adevărului, mai ales dacă sînt periculoase și,

Wer. Diss. 18
(Ryhinerus 1:327)

Wer. Diss. 18
(Ryhinerus 1:332)

Wer. Misc. 1.9
(Ryhinerus 2:104)

Neum. Rch. pr.
(1751:A3v-A4r); Mayr. Mis.
3.1 (1692:28); Nss. Dipp. pr.
(1701:6)

Spen. Gtts. 6 (1680:150)

Spen. Pi. Des. (Aland 63)

Frnck. Id. 28 (Peschke 187)

Wer. Diss. 18 (Ryhinerus
1:334); Lang. Antibarb.
(1709-II:492); Sem. Erkl. 2
(1777:247)

Sem. Erud. (1765-I:161-162)

Sem. N. T. Int. pr. 5
(1767:12)

Casp. Beyl. 1 (1724:29)

Sob. 13.v.1666 (DAI 5:448)
Mayr. Anti-Spen. 1
(1695:9-10)

Vezi *infra*, pp. 118-120
Casp. Beyl. 19 (1724:87);
Albrt. Vind. 1.16 (1695:23)

Spen. Albrt. 41 (1696:45)

Lang. Antibarb. (1709-I:447)

Apud Spen. Bed. 1.1.9
(Canstein 1:76-77)

vătămătoare”; dar a continuat afirmînd că în polemici teologul trebuie să se străduiască să fie corect față de poziția adversă, nu să o ridiculizeze, pentru că „nu trebuie să i se impute cuiva ceva ce el nu aprobă prin faptă sau cuvînt”.

Ortodocșii recunoșteau necesitatea unui avertisment împotriva zelului polemic excesiv sau a generalizării polemice nejustificate, ce (așa cum atrăgeau atenția pietiștii) „adesea face mai mult rău decît bine”, ca în cazul în care polemica era caracterizată de „invecive și aluzii personale” sau cînd teologii nu reușeau „să-și ducă la bun sfîrșit însărcinarea polemică într-o manieră plăcută lui Dumnezeu și practică”, legînd erorile doctrinale de greșeala fundamentală a unei relații personale necorespunzătoare cu Dumnezeu. Nu mai puțin importantă era reamintirea ideii că asupra anumitor probleme „teologii pot să aibă păreri diferite și să se contrazică fără a afecta unitatea credinței”. Una dintre modalitățile prin care se putea „repune teologia în limitele sale” era considerarea teologiei polemice în contextul său istoric, oferindu-se o perspectivă mai largă asupra subiectelor controverselor: „certurile dogmatice publice erau adesea întreținute doar de episcopi, ei urmărind să-și sporească autoritatea, fără ca poporul creștin să beneficieze din aceasta”.

Apărătorii reînnoirii și ai unei „noi Reforme” din toate Bisericele au întîmpinat opoziție din toate direcțiile în ceea ce privește fiecare dintre cele patru probleme implicate în „criza ortodoxiei” – Biserica, doctrina, harul și viața creștină. În doctrina despre Biserică, erau vinovați de „sectarism”; Avvakum era acuzat că „îi duce pe oamenii simpli la pierzanie și că îi rupe de una, sfîntă Biserică Catolică Ortodoxă a Răsăritului (*Vostočnaja Pravoslavno-Kafoličeskaja Cerkov*)”, Spener că „nu crede că religia luterană evanghelică nu are greșeală”, iar Quesnel că neagă infailibilitatea papei. Legat de normele doctrinei, pietiștii nu „credeau și nu vorbeau cu respectul cuvenit” despre crezurile și mărturisirile Bisericii, de vreme ce preferau să le afirme doar relativ, „în măsura în care” (*quatenus*), nu în mod absolut, „pentru că” (*quia*) erau de acord cu Scriptura. În privința doctrinei harului confundau, din cauza insistenței asupra înnoirii, harul cu faptele și „îndreptățirea” cu „unirea mistică” dintre Dumnezeu și credincios, care era consecința acesteia. Iar chemarea lor la sfințenie reprezenta o cădere din „păgînismul blasfemator

[romano-catolic]" într-un „iudaism caracterizat de zel fals și de ipocrizie”.

Dipp. *Hrt.* 3 (1706:48)

La un anumit nivel, astfel de acuzații bizare au servit doar pentru a demonstra corectitudinea impresiei larg răspândite că educația teologică și administrația bisericească au pus un accent prea mare pe polemică, prejudiciind iubirea. Totuși, adesea în ciuda intențiilor lor, mișcările reformatoare au reușit să relativizeze diferențele de doctrină dintre Biserici, acordând o importanță mai mare diferențelor existente în interiorul fiecărei Biserici între doctrină și viață; iar prin apelul la eliminarea elementelor ofensatoare inutile din teologia creștină au contribuit la crearea noii apologetici. Mai presus de toate, efortul de a salva conținutul obiectiv și dogmatic al credinței prin transpunerea sa într-o modalitate subiectivă și etică avea să contribuie la transformarea acestor mișcări, împotriva voinței și intențiilor lor, într-un „fenomen tranzitoriu”, într-o „verigă de legătură” și într-o „punte” către reinterpretările mult mai drastice ale mesajului creștin care aveau să apară.

Vezi *infra*, pp. 331-332

Vezi *infra*, p. 213

Hirsch (1960) 2:106-109;
148; 151

Obiectivitatea revelației transcendente

„Iluminismul este”, potrivit unei celebre definiții de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, „eliberarea omului de sub tutela autoimpusă”. Definiția continuă explicînd că starea de tutelă, „incapacitatea de a-și folosi propria înțelegere fără ajutorul altcuiva”, putea fi caracterizată ca fiind autoimpusă „în cazul în care cauza sa nu rezidă în vreo slăbiciune a înțelegerii, ci în nehotărîre și în lipsa curajului de a-și folosi mintea fără îndrumarea altcuiva”. De aceea, s-ar putea spune că cuvîntul de ordine al Iluminismului era: „Îndrăznește să cunoști (*sapere aude*)! Ai curajul să îți folosești propria înțelegere”. Detaliile unei astfel de folosiri a înțelegerii au variat în mod semnificativ de la Iluminismul unei națiuni, perioade sau școli de gîndire la cel al alteia, astfel încît „nici o definiție a Iluminismului nu se potrivește tuturor oamenilor despre care se crede în mod obișnuit că ar aparține acestuia” și cu atît mai puțin tuturor culturilor în care a apărut de ambele părți ale Atlanticului în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Mai mult, în aceste culturi, a afectat diverse aspecte ale vieții și gîndirii în diferite moduri: educație și politică, știință și arte, filozofie și religie.

Aplicat tradiției creștine și doctrinelor sale, Iluminismul a reprezentat ceea ce s-a numit „revoluția potențialităților autonome ale omului asupra puterilor heteronome care nu mai erau convingătoare”, adică autoritatea heteronomă a Bisericii și a dogmei sale și în cele din urmă autoritatea obiectivă a Scripturii și a revelației transcendente înseși. Atunci cînd un teolog din secolul al XVIII-lea a definit ca „scopul continuu și mai presus de orice al noii religii” realizarea „iluminării oricărei persoane creștine, avînd ca țel o adorare și mai benevolă și mai curată a lui Dumnezeu”, îi conferea sarcina de a da sens divin căutării de către individ a realizării depline a „potențialităților

Hor. Ep. 2.40
Knt. Auf. (Caasirer 4:169)

May (1976) xiii

Tlch. Prot. Theol. 2
(Braaten 1967:27)

Sem. Rel. 44
(Schütz 377-378)

Wlff. *Nat. Gott.* 177
(1744-I:191)
Conc. *Rel. riv.* 1.5
(1754-I:36-51); *Bulg. Kat.* 57
(1940:119-120)
Wlff. *Nat. Gott.* 522
(1744-II:183-185)

Amrt. *Rev.* 1.1 (1750:3)

Tol. *Myst.* 2.2 (1696:41)

Tin. *Chr.* 12 (1730:188-189)

Reim. *Apol.* 1.1.2.4
(Alexander 1:88)

autonome ale omului". Aceasta implica nu doar faptul că „întregul adevăr vine de la Dumnezeu”, indiferent dacă venise pe căi naturale sau pe căile revelației, ci și faptul că o revelație adevărată trebuia să se autovalideze în acord cu „criteriile unei revelații divine”. Pentru teologia romano-catolică, aceasta putea însemna că credincioșii nu ar trebui să fie de acord cu presupuse „revelații” particulare „ce contrazic tradiția sau «bunul-simț al credinciosului», în timp ce pentru raționalismul iluminist criteriile „înțelepciunii divine și rațiunii sănătoase” erau singurele mijloace disponibile „pentru a distinge profețiile și voia lui Dumnezeu de imposturi și tradiții omenesti”, de vreme ce „a imagina vreo revelație externă ce nu depinde de rațiunea lucrurilor înseamnă a substitui lucrurile prin cuvinte”. Acțiunea concertată de aplicare a acestor criterii la tradiția acceptată a crezului creștin și a catehismului a ridicat câteva probleme – toate rezumate într-o singură întrebare a unei critici, publicată anonim, a acestei tradiții: „Unde poate însă cineva să găsească un catehism creștin... care să separe ceea ce e *inteligibil în religie* de *tainele neinteligibile* și de simplele relatări istorice?”.

Minune, taină și autoritate

Atît criticii, cît și apărătorii din secolul al XVIII-lea ai obiectivității revelației transcendente au recunoscut că erau – așa cum se exprima un scriitor rus din secolul al XIX-lea care, deși nu era un teolog profesionist, era un critic și un apărător – „trei puteri, numai trei, capabile să cucerească și să țină conștiința captivă pentru totdeauna”. Aceste trei puteri, enumerate în cele trei întrebări pe care ispititorul i le-a adresat lui Iisus, erau „minunea, taina¹ și autoritatea” (*čudo, tajna, avtoritet*); pe ele se baza edificiul instituției și învățaturii Bisericii, iar „măreția” autorității Bibliei consta în calitatea ei de mister și minune. Această triadă, cu unele variații, era familiară în tradiția

Mt. 4, 1-11
Dost. *Fr. Kar.* 2.5.5
(Černecova 280)

Dost. *Fr. Kar.* 2.6.1
(Černecova 319)

Mên. *Did.* 1.6 (Blantès 64)

1. Taina este, în pasajul biblic la care se face referire, ascunsă diavolului: acesta nu știa „taina cea din veac ascunsă” (Troparul Născătoarei de Dumnezeu, glas 4, cf. Rom. 16,25: „...cu descoperirea tainei celei ascunse din timpurile veșnice”), adică felul cum se va întrupa Izbăvitorul lumii, și nu putea concepe că Dumnezeu cel atotputernic poate să Se facă om, motiv pentru care, ispitindu-L pe Iisus, I-a adresat, pentru a cerceta și a se convinge, cuvintele: „Dacă Tu ești Fiul lui Dumnezeu...” (Mt. 4,6) (n. trad.).

Fén. Ep. 11.viii.1689
(Masson 246-248); Gaz. *Prael.*
1.1.2.7-8 (1831-1.62-78);
Zinz. *Off. Red.* 1.8
(Beyreuther 2-III:125-162)

Mayr. *Red.* 3 (1702:294-295)

Vezi vol. 4, pp. 358-359

Mayr. *Red.* 1 (1702:41-46)

Tol. *Myst.* 3.4 (1696:160)
Gtti. *Ver. eccl.* 1.2
(1763:7-25)
Lw. *Reas.* 3
(Moreton 2:107-113)
Pff. *Hist. theol.* 2.10
(1724-1:379)
Mrck. *Text. exerc.* 8.1
(Velzen 14:52); Swed. *Ver.*
Chr. 8.601 (1771:320)
Terst. *Abr.* 1.5.21-22
(Becher 2:74)
Mën. *Did.* 2.2 (Blantès 107)

Wlff. *Nat. Gott.* 348
(1744-1:342-343)
Wer. *Diss.* 5 (Ryhinerus 1:93);
Mrck. *Scrip. exerc.* 8.19
(Velzen 10:519)

Lw. *Reas.* 3 (Moreton 2:108)
Tin. *Chr.* 10 (1730:116)
Wer. *Diss.* 4.1
(Ryhinerus 1:73)

Strz. *Enchir.* 1.2 (1828:14)
Amrt. *Theol. eccl.* 4.2.2.2
(1752-1:IV:87-90)
Gaz. *Prael.* 1.1.2.8.205
(1831-1:70)

Tin. *Chr.* 12 (1730:192)
Lmp. *Betr.* 3.16
(1756-II:341)
Wlff. *Nat. Gott.* 450
(1744-II:61-62)
Tol. *Myst.* 3.4 (1696:162)
Wer. *Diss.* 4.1
(Ryhinerus 1:72-73)

Hdly. *Flt.* (1702:3); Mrck.
Comp. 20.11 (Velzen 18:392);
Zinz. *Zst.* 34 (Beyreuther
3-II:276-286); *Conc. Rel. riv.*
2.1.3 (1754-1:77-91)
Mrck. *Exeg. exerc.* 6.4; 6.8
(Velzen 9:95-98; 108)

ortodoxă răsăriteană a secolului al XVIII-lea, dar a apărut și la apărătorii și criticii din Vest. Astfel, un apărător al revelației, într-un panegiric dedicat „binecuvîntatului nostru părinte Luther”, descria cum reformatorul aderase în mod hotărât la autoritatea Scripturii, cuvîntul lui Dumnezeu, cu ajutorul căreia „dovedise tainele credinței”; în altă parte, întrebîndu-se dacă Luther a avut sau nu o chemare din partea lui Dumnezeu, el a făcut legătura între problema autorității și cea a minunii. Un critic al autorității creștinismului tradițional descria cum, „atunci cînd alte subterfugii se dovedesc a fi inutile, adepții tainei recurg la minuni ca soluție salvatoare”.

Soluție salvatoare sau poate principala soluție, minunea a devenit pe parcursul secolului al XVIII-lea un subiect central pentru „adeptii” diferitelor orientări și denominațiuni, care și-au dat seama că „epoca noastră” se deosebea de cele de dinainte prin scepticismul față de minuni. Minunea putea fi definită ca o „depășire a ordinii firești a naturii”, ca „demonstrație vizibilă a puterii dumnezeiești”, ca eveniment în care „lucruri create subzistente trec prin schimbări ce nu pot fi consecința propriei puteri” sau ca o „lucrare extraordinară a puterii dumnezeiești, ce cutremură simțurile și le provoacă uimire celor care o văd”. Minunile aveau o relație ambiguă cu doctrina creației: se putea argumenta că reprezintă un corolar necesar al credinței în creație și în Creator sau că este greșit să credem că Făcătorul „a abrogat regula propriului comportament”, ceea ce, în orice caz, făcea doar rareori. Relația lor cu adevărul și minciuna nu era ambiguă în același fel, pentru că o minune nu putea fi confirmarea unei minciuni dacă venea de la Dumnezeu. Aceasta nu făcea însă decît să sporească ambiguitatea, pentru că putea însemna că, „dacă minunile pot fi săvîrșite și de ființe rele așa cum sînt săvîrșite de cele bune, cea mai rea dintre religii poate avea cele mai multe minuni, întrucît are cea mai mare nevoie de ele”. Faptul de a nega însăși ideea că ele ar exista putea duce la negarea rebelă a existenței lui Dumnezeu, dar trebuia ca ele să fie puse în legătură cu „scopul lor special și important”, fără de care erau de necrezut.

Din punct de vedere funcțional, cea mai folositoare definiție a „ceea ce Scripturile și noi numim minune” era: „aceleași lucrări sau lucrări de aceeași natură cu cele săvîrșite de Moise și Hristos”. Aceasta includea minuni precum trecerea lui Moise prin Marea Roșie, dar în sensul cel mai important însemna că întruparea Logosului și

Mén. *Did.* 2,6 (Blantès 154)
 Gaz. *Prael.* 1.1.3.3
 (1831-I:106-126)

Spen. *Mess.* (1701:61-67)
 Bert. *Theol. disc.* 2,9.6
 (1792-VI:90)

Arb. *Des. myst.* 2.17
 (1764:312)

Frnck. *Pass. Marc.* 11
 (1724:310); Lmp. *Betr.* 1.18
 (1756-I:407-408); Mmchi.
Orig. ant. 2.14.4 (1749-I:285)

Wer. *Dias.* 4,3
 (Ryhinerus 1:88)

Wet. *N. T.* (1756:159)

Sem. *Frag.* 47 (1780:344)
 Reim. *Apol.* 2.2.2.6
 (Alexander 2:157); Sem. *Rel.*
 29 (Schütz 244)

1Cor. 1,22

Gib. *Dec.* 15 (Bury 2:70)
 Gtti. *Ver. rel.* 5.31.1
 (1750-I:421-422)
 Mén. *Did.* 1,2 (Blantès 15)
 Bec. *Lop. Nuev. Ab.* (1739:1);
 Edw. *Rel. Aff.* 2
 (Miller 2:148-149);
 Frnck. *Pass. Marc.* 10
 (1724:289-291)
 Beng. *Gnom.* in. 2,11
 (Steudel 330); Ost. *Arg. ref.*
 in. 2 (1720-II:120-121)
 Beng. *Gnom.* Mt. 8,32
 (Steudel 62-63); Ost. *Arg.*
ref. Mt. 21,1-22 (1720-II:33)
 Baum. *Pred.* 3,8
 (Kirchner 3:621)
 Deutsch. *Luth.* 2.3.2
 (1698:92-93)
 Mén. *Did.* 5,1 (Blantès 226)
 Bert. *Diss. hist.*
 (1753-I:249-250); Mos. *Vind.*
disc. 3.1.5 (1722:339-341)
 Beng. *Gnom.* 1Cor. 15,12
 (Steudel 675-676)
 Baum. *Pred.* 2.11; 2,9
 (Kirchner 2:370; 309)
 Baum. *Pred.* 2,8
 (Kirchner 2:278-279)
 Span. *Ev. vind.* 1.45
 (Marck 3:182-187)
 Lang. *Paul.* 1.1.2 (1718:16)
 Brnt. *Rom.* (1688:56-57)
 Ost. *Arg. ref.* 1Cor. 12
 (1720-II:217-218)
 Mid. *Mir.* 4 (1749:119)
 Baum. *Pred.* 3,1
 (Kirchner 3:16-17)
 Brnt. *Art.* XXXIX. 16
 (1700:141)

Zinz. *Off. Red.* 21
 (Beyreuther 2-IV:225-232)
 Mrck. *Scip. exerc.* 10.16
 (Velzen 10:620); Reim. *Apol.*
 1.5.1.3 (Alexander 1:688)
 Mayr. *Red.* 14 (1702:771);
 Drnd. *Fid. vind.* 3.53
 (1709:508-511)

mîntuirea cîştigată de El erau cele „două minuni mari și extraordinare”. Hristos făcuse minuni care, ca dovadă că El era Mesia cel promis, nu erau „nici inventate de evangheliști, nici săvîrșite prin puteri naturale sau magice”; celor trei ore de întuneric din Vinerea Patimilor, consemnate în toate cele trei evanghelii sinoptice, nu li se putea da o explicație naturală – rezultat al unei eclipse. Evenimentele din istoria Noului Testament erau mai greu de crezut fără relatările despre minuni decît dacă erau însoțite de acestea, însă, prin acceptarea „doctrinei complete [a lui Hristos] în toate componentele ei”, aceste relatări aveau și un sens.

Răspunzînd unor asemenea apologii, criticii vedeau minunile ca pe o concesie făcută contemporanilor lui Iisus care așteptau un „semn”, chiar dacă au crezut sau nu că minunile sînt autentice; scriitorii păgîni ai vremii nu au menționat nimic despre întunericul din Vinerea Patimilor (chiar dacă apologeții ortodocși susțin că există dovezi la aceștia). Toți au recunoscut că minunile generaseră „invidie” în rîndul contemporanilor și că mulți dintre cei care îl urmaseră pe săvîrșitorul lor L-au abandonat cînd a fost răstignit. Minunile de la început, cum ar fi schimbarea apei în vin, au fost tratate cu o atenție deosebită, în timp ce minunile cu caracter distructiv, cum ar fi blestemarea smochinului, au creat dificultăți speciale. Mai presus de toate, era necesar să fie apărută, împotriva criticilor, „veridicitatea minunii zămislirii mai presus de fire” și a nașterii lui Hristos, în care Maria a fost și Fecioară, și Maică a Domnului, și a învierii Sale, care, datorită „legăturii dintre învierea lui Hristos și învierea morților”, fusese, în Biserica primară, o componentă specială a deplinei „minuni a mîntuirii”.

Totuși, locul minunilor în Biserica primară a provocat el însuși diferite dificultăți. Dacă minuni precum convertirea lui Pavel au demonstrat inspirația de către Duhul Sfînt a scriitorilor apostolici, atunci încetarea minunilor, cum ar fi cea a vorbirii în limbi, era o dovadă a faptului că ele „nu mai sînt necesare” pentru a garanta prezența Duhului și că „nimeni nu mai e în stare să păcătuiască” împotriva Duhului Sfînt mărturisit în Evanghelii? Astfel de întrebări ținteau nu doar interpretarea minunilor consemnate în Vechiul Testament, ci în primul rînd statutul pretinselor minuni postbiblice. Deși aveau grijă să nu afirme că minunile sînt o atestare a validității presupuselor revelații particulare, apologeții au susținut că istoria

Amrt. Rev. 1.22
(1750:134-135)
Grig. Mont. Vr. dev. 19
(Gendrot 496-497);
Bert. Theol. disc. 1.6; 33.8
(1791:156; VII:125-126)
Gaz. Prael. 1.2.3.7.3.321
(1831:1116)
Sem. Rel. 29
(Schütz 238-239)
Span. H. e. 2.8
(Marck 1:661-662)
Edw. Rel. Aff. 3.5
(Miller 2:309)
Mid. Ltr. Rom. (1729:62)
Tol. Amyr. (1699:42-43)
Mid. Mir. 4 (1749:147);
Tin. Chr. 8 (1730:90)
Socr. H. e. 1.12
(Hussey 1:90-92)
Bulg. Kat. 73 (1940:184)
Vezi vol. 1, p. 154
Bert. Diss. hist.
(1753-III:192)

Nss. Dipp. 2 (1701:33)
Walt. Mir. 3 (1756:157)

Walt. Mir. 1 (1756:35)

Hdly. Flt. (1702:20)

Scriv. Seel. 2.1 (Stier 3:317);
Frnck. Pred. Adv. 2
(1699:14)
Hrn. H. e. 3.1.1
(Leydecker 1:300)
Schpf. Luth. 10.4-5
(1717:34-35); Lsch. Dr.
Pred. 1 (1738:18, 27)
Apud Mid. Mir. int.
(1749:xliv)
Gib. Dec. 15 (Bury 2:29-30)
Mmchi. Orig. ant. 2.17.3
(1749:409-413); Gaz. Prael.
1.1.3.4.288; 294
(1831-I:126-127); Gtli.
Ver. eccl. 1.2.4.27 (1763:15)

Gib. Aut. 3 (Saunders 82-83)

Edw. Rel. Aff. 3.5
(Miller 2:309)

Mid. Mir. int. (1749:xvii)
Brnt. Art. XXXIX. 16
(1700:140-141)
Tol. Myst. 2.3 (1696:47)
Ost. Cat. (1747:17; 23); Ost.
Arg. ref. In. 2; Mt. 17
(1720-II:121; 27)
Reim. Apol. 2.2.1.5
(Alexander 2:133-135);
Frnck. Pred. Trin. 19
(1699:16)
Tol. Myst. 2.3 (1696:49)
Mos. Tol. 10 (1722:51-52)

tuturor veacurilor era plină de minuni, demonstrând superioritatea doctrinei romano-catolice față de cea protestantă. Contestatorii au negat astfel de minuni postbiblice chiar din secolul al II-lea, considerându-le „înșelăciuni dibace” și „minuni mincinoase ale papistașilor”, care fuseseră, „evident, croite sau copiate după originalele din păgânism”, probabil „inventate de păgini și de iudei”. De asemenea, au negat ca „neînsemnate” sau „falsuri nerușinate” minunile atribuite de tradiția ortodoxă unor personalități din secolul al IV-lea precum Spiridon sau lui Atanasie, principalul apărător al doctrinei niceene a Treimii, întemeietorul monahismului în lucrarea sa *Viața Sfântului Antonie*. Adepții l-au apărat pe Atanasie nu doar pentru loialitatea față de Scaunul de la Roma și pentru integritatea lui, ci și pentru *Viața Sfântului Antonie*; totuși, ei făceau diferența între minunile biblice, care erau „chestiuni de credință”, și aceste relatări „ale Părinților și istoricilor bisericești din vechime”, a căror credibilitate trebuia cîntărită cu grijă și care nu discreditau, în nici un caz, „șirul lung neîntrerupt de mari minuni” din Biblie. Astfel de distincții, care nu se potriveau prea ușor cu descrierile protestante ale minunilor „zilnice”, în special din timpul Reformei sau din apărările ulterioare ale cauzei protestante, puteau totuși să aibă un efect opus celui scontat. Unii protestanți au fost determinați să conchidă că aceleași criterii care au autentificat minunile din Noul Testament susțineau, după cum afirmau romano-catolicii, și „credința implicită că darul puterilor minunate a continuat în Biserică pe parcursul primelor patru sau cinci secole ale creștinătății” și au ajuns să accepte, cel puțin pentru o vreme, „cele mai multe dintre doctrinele de bază ale papistașilor”.

Mai adesea, concluzia conducea într-o direcție contrară: criteriile folosite pentru a discredita „minunile mincinoase ale papistașilor” nu puteau să nu aibă efect și asupra „istoriei doctrinei și a minunilor Mintuitorului nostru”, ca „temelie adevărată pe care se sprijină creștinătatea” și „cea mai evidentă dovadă pe care ne-o poate oferi Dumnezeu”. Examinarea acestor dovezi din Noul Testament a arătat că despre minuni se spune că au generat credință, însă Iisus le-a făcut numai în prezența celor credincioși. „La ce au folosit toate minunile”, atunci, „dacă doctrinele lui Hristos erau de neînțeles sau [dacă] am fost obligați să credem absurdități revelate?”, se întrebau cei care, așa cum spuneau oponenții lor, refuzau să accepte

Wer. Diss. 4.1
(Ryhinerus 1:71)

Lw. Reas. 3 (Moreton 2:107);

Stod. Conv. 15 (1719:85)

Mrck. Text. exerc. 8.1

(Velzen 14:52)

Berl. Diss. hist.
(1753-I:227-228)

Hdly. Flt. (1702:6)

Hdly. Flt. (1702:20); Zinz.
Sieb. 5 (Beyreuther 2-I:43)

Wer. Diss. 10.3
(Ryhinerus 1:179); Thor. Car.
1.3 (1779-I:164)

Mid. Wat. (1731:15)

Zinz. Lond. Pred. 2.6
(Beyreuther 5-I:200); Zinz.
Rel. 5 (Beyreuther 6-I:78-79)
Neum. Fünf. 1 (1726-I:172);
Wer. Diss. 4.1
(Ryhinerus 1:74)
Mid. Mir. 4 (1749:137)
Aug. Civ. 22.5
(CCSL 48:812)

Gth. Fst. 1.766 (Trunz 31)

Pff. Hist. theol. 3.8
(1724-II:293-295)

Tol. Myst. 3.2 (1696:75)

Tol. Pan. 2.1 (1720:49)

orice minune contrară rațiunii. Minunile serviseră ca „scri-sori de acreditare” care să demonstreze că „se cuvine să primim aceste doctrine bune și adevărate, despre care nu am putea ști că sînt așa dacă nu ar exista astfel de mi-nuni”, însă în această epocă nouă devenise necesar „să se demonstreze adevărul minunilor însele împotriva celor ce se încăpățîneau să nu creadă”. Un tratat care începea cu o argumentare în favoarea adevărului doctrinei creștine în virtutea faptului că „există aici minuni mai mari și mai multe decît altundeva” continua răsturnînd argumentul : „De vreme ce cred că Iisus Hristos este Fiul lui Dumne-zeu... pentru că a învățat o doctrină excepțională și a fost cu totul și cu totul bun și sfînt, nu mă pot atașa de această credință numai datorită numărului minunilor”. În mod negativ, aceasta i-a putut determina pe apărătorii minu-nilor să-i atace pe oponenții lor pentru că preferau „un obiect miraculos unuia mîntuitor”, iar pe detractorii sati-rici să definească „divinul ortodox corect” drept ceva pen-tru care „nimic altceva decît miraculosul și improbabilul” nu are importanță. În mod pozitiv, însemna că, de vreme ce astfel de minuni nu stabileau credința, ci erau ele stabilite de credință, predicatorii tradiționali au descris „credința creștinilor” ca „mai mare decît toate minunile” și au parafrizat răspunsul apologetic augustinian potrivit căruia „această mare minune ne e de ajuns, că toată lumea a crezut fără să vadă vreo minune”. Încă o dată, un om de litere, și nu un teolog de profesie a oferit cea mai concisă și mai expresivă formulare a acestei intuiții potrivit căreia minunea provine din credință, nu credința din minune : „Cel mai iubit copil al credinței e minunea”.

Taina nu a avut o viață mai ușoară decît minunea. Secolul la începutul căruia cartea lui Toland *Creștinismul nemisterios* a devenit un subiect de dezbatere publică la nivel internațional și interconfesional va pune în mod repetat în discuție definirea și descifrarea tainei, în ma-niera în care a abordat influența Iluminismului asupra credinței și doctrinei creștine. „Taina” nu e doar un nume pompos dat ignoranței : „Nu se poate spune despre ceva că e taină doar pentru că nu avem o idee corectă despre acel lucru sau o viziune clară și unitară a tuturor pro-prietăților sale; dacă ar fi așa, totul ar fi o taină”. În altă parte, autorul specifica faptul că se opune unei folosiri a tainei care să conducă la „tiranie și superstiție”, de vreme ce „tainele ce îi fac pe cei entuziaști să se simtă bine” și „ritualurile care îi vrăjesc pe cei simpli” sînt „cele

Tin. Chr. 11 (1730:170)

Span. H. e. 3.4 (Marck 1:721)

Tin. Chr. 8 (1730:85);

Reim. Apol. 1.1.5.4

(Alexander 1:151-152)

Conc. Theol. chr. 1.3.2.11

(1772-III:57-61)

Alph. Lig. Theol. Mor. 3.1.1

(Gaudé 1:370); *Mrcrd. Off.* 7

(1722:26-28)

Cmrda. Const. ap. 2.13

(1732:147)

Amrt. Theol. eclec. 12.9.51

(1752-3:I:433)

Poir. Dec. div. 3.10

(1705-I:720); *Ost. Arg. ref.*

Mt. 12.1-21 (1720-II:17);

Krb. Diar. 1700:199-200)

Jcksn. Rem. (1731:14-15);

Gaz. Prael. 2.2.102

(1831-II:30); *Aug. Doctr.*

crept. 2.20.30 (CCSL 32:54)

Span. H. e. 7.3 (Marck

1:1181-1182); *Span. Ev.*

vind. 1.42 (Marck 3:166-171)

Tin. Chr. 11 (1730:168)

Mos. Tol. 28 (1722:152)

Tin. Chr. 8 (1730:99); *Gib.*

Dec. 21 (Bury 2:350)

Strz. Enchir. 2.1 (1828:48);

Wer. Misc. 14.2

(Ryhinerus 2:244); *Zinz. Soc.*

4; 13 (Beyreuther 1-I:40; 133)

Tol. Myst. 3.3 (1696:91)

Tol. Myst. 3.1 (1696:72-73)

Bulg. Kat. int. (1940:11);

Sth. Animad. 1 (1693:6)

Mrcrk. Exeg. exerc. 10

(Velzen 9:177-180)

Lw. Reas. 3

(Moreton 2:103-104)

Mên. Did. 5.3 (Blantès 241);

Bec. Lóp. Sab. prod. 1

(1752:7)

Wer. Diss. 18

(Ryhinerus 1:337)

Sth. Animad. 1 (1693:2);

Zinz. Lond. Pred. 5.5

(Beyreuther 5-II:177)

Reim. Apol. 1.1.3.10

(Alexander 1:115)

două căi ce reușesc întotdeauna să facă superstiția să triumfe". Astfel de atacuri la adresa „superstiției” erau îndreptate, adesea în numele „simplității desăvârșite” a ritualurilor creștinismului primar, în primul rând împotriva romano-catolicismului și a ortodoxiei răsăritene. Cu toate acestea, definițiile romano-catolice sau ale ortodoxiei răsăritene, atâtea câte au fost, care considerau „magia superstițioasă” drept „religie falsă sau slujire nesănătoasă, indiferent dacă era adresată lui Dumnezeu sau unui dumnezeu fals”, chiar dacă implica ritualuri creștine autentice sau folosirea Bibliei, erau acceptabile, poate cu completarea că se refereau la „toate ritualurile și acțiunile exterioare ce nu conduc la acțiuni interioare”, așa cum au apărut aceste ritualuri în „toate sistemele perfecționate ale legilor omenești ale neamurilor”, cum ar fi gândirea lui Platon sau Cicero, iar în rîndul creștinilor cel mai adesea în domenii precum practica euharistică și cultul sfinților. Toate confesiunile recunoșteau existența pericolului superstiției atunci cînd „afirmau că superstiția s-a strecurat în toate sectele”, deși în „celebra controversă care dezbată dacă ateismul este preferabil superstiției” radicalii o considerau pe cea din urmă ca fiind un pericol mai mare, în timp ce teologii Bisericii percepeau ateismul ca o amenințare mai serioasă, deși le-au respins pe amîndouă.

Cu toate că învățații radicali citau Noul Testament pentru a valida această înțelegere a tainei ca „pe ceva inteligibil de la sine, dar atît de ascuns pentru ceilalți, încît nu poate fi cunoscut fără o revelație specială”, studiul semantic al unor învățați mai puțin sceptici în privința tradițiilor acceptate a continuat să susțină distincția tradițională dintre „ascuns” și „revelat” și definiția tradițională a tainei: „ceea ce e, prin natura lucrurilor, de neînțeles în creație și în providență”. Prin definiție, „o lucrare a înțelepciunii și puterii divine” nu era doar „perfectă”, ci și „transcendentă”. Iar dacă oricare dintre aceste lucrări avea „să fie judecată după noțiunile și facultățile noastre obișnuite”, era „inutil” să încerci să convingi pe cineva să accepte „principalele taine ale credinței” ca pe un „adevăr revelat de Dumnezeu, dincolo de puterea rațiunii naturale de a descoperi sau a înțelege”. Cei ce apărau noua tendință de a acorda garanție rațiunii împotriva acuzației că aceasta va desființa tot ce e tainic în religie încercau să identifice „nenumăratele chestiuni care nu pot în nici un fel fi considerate taine, dar care fac totuși ca revelația să pară agresivă”. Teologii Bisericii din secolul

al XVIII-lea, în încercarea lor de a stabili care dintre aceste chestiuni ar trebui considerate cu adevărat taine, răspundeau unei distincții propuse între „religia interioară, reală”, preocupată de morală, și religia „exterioară”, despre care se spunea că e „fără realitate” – o distincție care li se părea că elimină, ca ireale, toate „adevărurile tainice și instituirile lui Hristos”.

Pentru ei, a fi teolog însemna în primul rând a „propovădui tainele în transcendența lor”. Aceasta implica obligația de a recunoaște că „aceasta e o taină” și apoi „de a o cunoaște”, ceea ce nu era același lucru cu a încerca să o înțelegi într-o manieră care împrăstie „taina Domnului în credincioșii Săi”. Pentru a-și îndeplini această obligație, ei au revizuit toate doctrinele creștine importante, care, așa cum își dădeau seama și opozanții lor, erau promovate de Biserică drept „principalele taine ale credinței”. Problema răului trebuia privită ca o „taină”, învierea trupului ca o „taină de nepătruns”, iar doctrina predestinării ca o „taină cerească”. O taină mare este „iconomia întrupării” Fiului lui Dumnezeu și există și alte elemente tainice în Evanghelii; însă credința se concentra mai presus de toate asupra „tainei lui Hristos pe cruce” și asupra tainicului strigăt de deznădejde¹ al lui Hristos. Deși folosirea „tainei” într-un pasaj noutestamentar referitor la căsătorie continua să ofere garanții exegetice pentru includerea căsătoriei între cele șapte sfinte taine ale Bisericii, o exegeză mai precisă arăta că „nu căsătoria dintre oameni, ci unirea dintre Hristos și Biserică este ceea ce se numește taină”; cu toate acestea, unii protestanți considerau acum căsătoria însăși ca „un prim principiu”, „cea mai mare dintre taine” și, în acest sens, o taină, iar alții învățau că va continua în ceruri.

Dintre toate tainele credinței, dogma „întreitei uniri în Dumnezeu” era, prin consens ecumenic, cea mai importantă și „mai înaltă taină a Domnului”, însă acum, din cauza „ateilor și ereticilor”, devenise un „imens câmp de luptă”. Inversînd polaritatea obișnuită a Reformei, acești critici acuzau că dogma Treimii a fost stabilită de tradiție și nu putea fi demonstrată cu ajutorul Scripturii, în timp ce teologii romano-catolici și ortodocși răsăriteni căutau

1. În original, *cry of dereliction*; strigătul lui Iisus de pe cruce: *Eli, Eli, lama sabahtani* (Mt. 27,46; Mc. 15,34), reluare a cuvintelor profetice ale psalmistului: „Dumnezeu! meu, Dumnezeul meu, ia aminte la mine, pentru ce m-ai părăsit?” (Ps. 21,1) (n. trad.).

Lechr. Pens. (1724:16)

Mayr. Red. 5 (1702:404)
Wer. Diss. 10.3
(Ryhinerus 1:177)

Nss. Dipp. 1 (1701:19-20)

Tin. Chr. 12 (1730:222)
Wer. Diss. 18 (Ryhinerus 1:337); Conc. Rel. riv. 3.4-6 (1754-1:372-384)
Frncck Pass. Marc. 1 (1724:13)
Strz. Enchir. 2.4 (1828:67)
Scriv. Seel. 3.8 (Stier 5:57)
Mën. Did. 5.3 (Blantès 241); Zinz. Off. Red. 1.2 (Beyreuther 2-III:34-55); Terst. Abr. 2.1.17 (Becher 2:162-163)
Lw. Ser. Cl. 17 (Moreton 4:174); Terst. Abr. 2.6.5 (Becher 2:207); Brnt. Art. XXXIX. 2 (1700:55)
Ef. 5,32; vezi vol. 3, pp. 235-236; vol. 4, pp. 290-291; 325-326; 337
Ces. V. Ges. Cr. 1 (1830:8); Hno. Theol. 8.8.2.2 (1785-VIII:488)
Beng. Gnom. Ef. 5,32 (Steudel 774); Mrck. Comp. 29.35 (Velzen 18:576)
Zinz. Zst. 26 (Beyreuther 3-II:207); Zinz. Gem. 5 (Beyreuther 4-I:106); Zinz. Aug. Conf. 18; 20 (Beyreuther 6-II:195; 353)
Swed. Cael. 40.366 (1890:229)
Hno. Theol. 3.2.3.6 (1785-III:393-394)
Nss. Dipp. 2 (1701:24); Zinz. Rel. 1 (Beyreuther 6-I:8-9); Ors. Ist. 21.71 (1747-IX:332); Qnl. Ex. piët. 1.4 (1693:15)
Sherl. Vind. pr. (1690:A2r)
Pff. Hist. theol. 2.10 (1724-I:305)
Vezi vol. 4, pp. 226-227; 350
Sem. Rel. 26 (Schütz 220-222)
Bulg. Kat. 72 (1940:182)
Bert. Theol. disc. 7.4 (1792-II:15-17)

Mén. *Did.* 2.1
(Blantès 93)

In. 1,49

Dipp. *Orth.* 4 (1699:51); Nss.
Dipp. 2 (1701:24-25); Zinz.
Zst. 44 (Beyreuther 3-II:351)

Swed. *Ver. Chr.* 3.177; 11.634
(1771:134; 386)

Apud Naud, *Kouak.* 7
(1699:28)

Tin. Chr. 12 (1730:206)

Jeff. *Ep.* 27.ii.1821
(Adams 402-403); Reim.
Apol. int. 6 (Alexander 1:48)

Brnt. Art. XXXIX. 8
(1700:106)

Zinz. *Sieb.* 1 (Beyreuther
2-I:5-7); Zinz. *Gem.* 3

(Beyreuther 4-I:71-75)

Zinz. *Gem.* 27 (Beyreuther
4-I:368-380); Zinz. *Zst.* 13

(Beyreuther 3-II:90)

Beng. *Brüd.* 1.1.12

(1751:57-73); Mos. *Vind.*

disc. 1.5.7 (1722:105-106)

Sherl. *Vind.* 4 (1690:49)

Sth. Animad. 8 (1693:239)

Sth. Animad. 3 (1693:68-89)

Tin. Chr. 10 (1730:125)

Tol. Myst. 3.2 (1696:81)

Leschr. Pens. (1724:29-30)
Leschr. Dr. Pred. 1; 3
(1733:6; 61)

încă să o demonstreze din Scriptură, uneori numai din Scriptură, începînd cu „prima mărturisire a ortodoxiei”, cuvintele lui Nathanael, „Rabi, Tu ești Fiul lui Dumnezeu”. Teologi care se contraziceau pe orice altă temă și-au unit eforturile pentru a avertiza împotriva încercării de a face Treimea acceptabilă pentru rațiune; aceasta i-a determinat pe unii să o respingă ca pe „o taină a metafizicii” care „pervertise toată Biserica creștină”, ca pe unul dintre acele „paradoxuri ortodoxe” ce erau de fapt „încomprehenzibile”, iar pe unii care o acceptau totuși să critice faptul că se dădeau „multe explicații unei taine greu de înțeles... absolut necesară pentru mîntuire”. Într-un efort de a da un sens Treimii „de nepătruns”, Zinzendorf a descris Sfîntul Duh ca „Mamă”, alături de Tatăl și de Fiul, dar încercarea lui a fost respinsă ca o reînviere „obraznică” a vechii erezii. Încercarea unui teolog anglican de a da o „justificare” dogmei, descriînd „cele trei persoane divine” ca fiind „atît de conștiente una de alta”, încît erau „cu adevărat și în sensul cel mai strict al cuvîntului una ca număr”, l-a determinat pe un apărător al trinitarismului ortodox să aducă acuzații de triteism „autorului acestor noțiuni stranii și heterodoxe referitoare la Treime”, pe motivul că Treimea era una datorită identității de esență. Poziția sa a fost, la rîndul ei, atacată de un opozant mult mai radical, care găsea că e „șocant” să presupui „că ordinele nesfîrșitei înțelepciuni nu sînt însoțite și de dovezile lor”; căci, după cum spunea un alt contemporan, „nici Dumnezeu însuși, nici vreunul dintre atributele Sale nu sînt atît de tainice pentru că nu avem o idee adecvată despre ele”. Pe continent, un alt apărător al trinitarismului ortodox, respingînd afirmația insultătoare că doctrina Treimii este „o problemă lipsită de importanță”, a dedicat fiecare predică duminicală din anul bisericesc¹ 1732 afirmării argumentelor

1. Anul bisericesc are altă periodizare față de cel calendaristic. În tradiția occidentală, el începe odată cu data Adventului (Nașterea lui Hristos) și e periodizat în funcție de marile sărbători ale anului și de slujbele care se săvîrșesc în aceste perioade: în Biserica Romano-Catolică, de exemplu, există șase perioade liturgice (Adventul, Crăciunul, Boboteaza, Postul Paștelui, Paștele și Cincizecimea), în cultul luteran sînt două (Nașterea și Învierea) etc. În Biserica Ortodoxă, anul bisericesc începe la 1 septembrie și e împărțit în trei mari perioade liturgice: Octoihul (numit după obiceiul de a se cînta pe cele opt glasuri la slujbele bisericești) începe a doua zi după Pogorîrea Duhului Sfînt și se termină odată cu vecernia Duminicii vameșului și a fariseului,

biblice în favoarea acestei doctrine, în vreme ce un istoric, referindu-se la cursul nesigur pe care îl urmăse dezvoltarea doctrinei în epoca patristică, făcea deosebirea dintre o fundamentală „credință în Treime împărtășită de toți creștinii, chiar și de cei mai simpli”, și întrebările pe care învățații teologi erau obligați să le ridice cu privire la aceasta.

Însă problema minunilor și cea a tainei puteau fi interpretate ca funcțiuni sau implicații ale chestiunii autorității, care putea, astfel, să devină încă o dată „articolul cel mai important de care... Biserica noastră [și oricare altă Biserică] depinde”, și, de aceea, cheia către oricare altă doctrină. Deși unii considerau că minunile reprezintă o confirmare a autorității, cel puțin în vremurile biblice, dacă nu și în viața actuală a Bisericii, un teolog care accepta atât ineranța Bibliei, cât și credibilitatea minunilor putea spune că a dovedi minunile cu ajutorul Scripturii sau Scriptura cu ajutorul minunilor înseamnă „a căuta o premisă”¹. Teologii care căutau să elimine orice „tăină a credinței” inutilă au invocat autoritatea Noului Testament, iar cei preocupați de apariția superstițiilor în Biserică primară puneau acest fenomen pe seama neglijării autorității scripturale; altora autoritatea Scripturii, a Părinților și a bulelor papale le demonstra realitatea unui ordinii supranaturale. Percepția despre mișcarea pietistă era că aceasta făcuse din respingerea oricărei „autorități false” și din „eliminarea autorității omenesti” două dintre scopurile sale principale, pentru că i-a numit „mizerabili” pe interpreții „care în determinarea sensului Scripturii depind numai sau chiar în primul rînd de autoritate”, și nu de experiență.

Deși teologii protestanți au considerat autoritatea Bisericii o chestiune aranjată pentru romano-catolici, problema autorității ajunsese în realitate foarte sensibilă pentru toate denominațiunile. Decretele Conciliului de la Trident instituiseră păcat de moarte neglijarea conștiinței

cînd începe Triodul (numit după gruparea cîte trei a cîntărilor numite Canoane), ce ține pînă la slujba Învierii; atunci începe Penticostarul (perioadă de 50 de zile, de unde și numele), care durează pînă la Pogorîrea Duhului Sfînt (n. trad.).

1. În original, *begging the question*, echivalare în limba engleză a sofismului cunoscut în limba latină ca *petitio principii* și care asumă ca premisă un enunț ce are aceeași semnificație ca și concluzia. Sofismul a fost formulat pentru prima dată de Aristotel în *Organon*, „Analitica primă”, II, 16 (n. trad.).

Sem. Erkl. 2 (1777:209)

Sem. Erkl. 2 (1777:191)

Sem. Erkl. 1.3 (1777:73)

Vezi vol. 4, pp. 155; 296
Brnt. Art. XXXIX. int.
(1700); Mrck. Exeg. exerc.
44.1 (Velzen 9:703); Sherl.
Def. 2 (1675:150); Wer. Diss.
15 (Ryhnerus 1:259)
Hdly. Flt. (1702:11)
Brnt. Art. XXXIX. 19
(1700:176-177)

Wer. Diss. 4.1
(Ryhnerus 1:71)

Rejm. Apol. 2.1.2.3
(Alexander 2:43-44)

Ost. Arg. ref. pr. (1720:A3r)
1Rg. 28,7-25; Aug. Civ. 18.18
(CCSL 48:608); Bnl. Anim.
cr. 15; 25; 35 (1751:15; 22; 40)

Beng. Gnom. In. 9,25
(Steudel 376)

Nmn. Spen. (1695:55)

Frnc. Mand. Scrip. 10
(1706:114)

Vezi vol. 4, p. 321
Wich. Pol. 3.2.1.2
(1752:605); Gti. Coll. 3.9.1
(1727:589); Strz. Enchir. 1
(1828:1-44)
CTrid. 24. Decr. 4
(Alberigo-Jedin 763)

Alph. Lig. Theol. Mor.
1.3.1.269 (Gaudé 1:548-549)
Grig. Mont. Am. sag. 8.97
(Gendrot 144)
1Cor. 2, 7

Tnnt. Dang. (1742)

Nss. Dipp. 1 (1701:23)

Ost. Arg. ref. pr. (1720:A1r)

Ost. Cat. (1747:21-25)

Ost. Cat. (1747:27)

Byl. Com. phil. 2.10
(1713:I:488)
Mrck. Comp. 2.45
(Veizen 18:57)

Tol. Myst. int. (1696:5)

Tin. Chr. 12 (1730:186)

Sem. Erkl. 1.3 (1777:65)

Vezi vol. 4, pp. 248-249;
296-302; 308-310
Drnd. Fid. vind. 4.13
(1709:570-576); Sem. Erud.
(1765:I:6-7)
Strz. Enchir. 1. pr. (1828:3-5)
Wlch. Pol. 3.2.1.20
(1752:627-628)
Allat. Purg. 41; 47
(1655:268-270; 294-299)
Span. H. e. int. 2-3 (Marck
1:489-490); Mos. Vind. disc.
3.2.3; 3.2.9 (1722:346; 365)
Tol. Amyn. (1699:59-60)

Brnt. Art. XXXIX. 6 (1700:81)
Gaz. Prael. 2.2.2.63
(1831-I:161)

Vezi vol. 4, pp. 297-298
Aug. Ep. fund. 5
(CSEL 25:197)
Vezi vol. 1, p. 313

Vezi vol. 4, p. 170

a îndatoririi de a predica și exista o nevoie disperată de „predicatori, în aceste vremuri, care să poată spune precum Sfântul Pavel: «Propovăduim înțelepciunea lui Dumnezeu»”. Accentul pus de protestanți pe experiență a provocat din nou eterna cercetare cu privire la „pericolele unei slujiri neînnoite” sau la capacitatea unui predicator necredincios de a rosti cuvântul adevărat al lui Dumnezeu, iar reforma liturgică protestantă a făcut ca folosirea și autoritatea Scripturii să fie chestiuni atât de importante, încât credibilitatea acesteia în calitate de cuvânt al lui Dumnezeu era „principiul pe care se întemeiază credința noastră”. Potrivit unor observatori, acceptarea autorității Scripturii nu oferea o bază pentru discriminarea între învățăturile ortodoxe și cele eretice, de vreme ce, în ciuda apelurilor la „analogia credinței”, ambele doctrine și-au schițat interpretările proprii ale Scripturii, „bune sau rele, [conform] sistemelor și formulelor greoaie ale celor câteva mărturisiri”; discuția despre autoritate a dus rapid la un cerc vicios¹. De aceea, problemele legate de autoritate și inspirația biblică nu trebuiau „socotite între articolele fundamentale ale credinței creștine”.

Aceasta se aplica mai presus de toate întrebărilor legate de relația dintre Scriptură și Biserică ce apăruseră în timpul dezbaterilor Reformei pe tema canonului [Scripturii]. Teologii ortodocși răsăriteni au prefăcut un catehism cu un inventar al canonului; în ciuda obiecțiilor protestante, romano-catolicii apărau expunerea [canonului] făcută la Trident. De vreme ce toți trebuiau să se bazeze în principal pe mărturia unor autori creștini antici precum Eusebiu și Ieronim, nevoia continuă „de a avea un canon al Scripturii făcut în spiritul acesteia” se manifesta în tensiunea dintre apelul unui teolog protestant la „o tradiție mai presus de îndoială și necontrovertată” care să susțină canonul și declarația sa conform căreia „autoritatea acelor cărți nu derivă din vreun raționament pe care Biserica l-a făcut referitor la ele”. Una dintre „cele mai cunoscute” teme ale dezbaterilor Reformei, enunțată în formula augustiniană „Nu aș crede Evanghelia dacă nu m-ar îndupleca autoritatea Bisericii Catolice”, ce era interpretată în sensul că măcar Biserica are autoritatea de a decide ce aparține canonului și ce nu, ajută acum Biserica să demonstreze teza potrivit căreia „Biserica

1. În original, *argument in a circle*, referire la sofismul cunoscut și sub denumirea latină *argumentum in circulo* (n. trad.).

Ang. Sil. *CTrid.* 15
(1675:P10v-Q4v)
Pff. *Hist. theol.* 2.10
(1724-I:290)

Mrck. *Comp.* 2.7
(Velzen 18:24)

Bert. *Theol. disc.* 20.19
(1792-IV:177)

Lc. 22:32; Mt. 16,18
Gtti. *Ver. eccl.* 1.11.1.3
(1763:107)

Qnl. *Clém. IX.* pr.
(1700:viii); Qnl. *Déf. égl.*
rom. 1.5 (1697:96); Budd.
Mod. 20 (1720:556-557)

Amrt. *Theol. eclec.* 4.2.1.6
(1752-1-IV:55); Ors. *Ist.* 11.4;
11.29 (1747-V:5; 42)

Brnt. *Art. XXXIX.* 19
(1700:176)

Amrt. *Theol. eclec.* 4.2.1.4
(1752-1-IV:25-26)

Amrt. *Theol. eclec.* 4.2.1.4
(1752-1-IV:39-42); Drnd.
Diss. 1.7.10 (1703:50)

Baum. *Pred.* 1.12
(Kirchner 1:400; 407)

Amrt. *Rev.* 1.2 (1750:6);
Aug. *Cat. rud.* 6.10
(CCSL 46:130-131)

Dör. *Pet.* 3 (1718:13)

Vas. *Hex.* 10 (SC 26:382)
Frnck. *Pred. Epif.* 2
(1689:23-24)
Beng. *Gnom.* ln. 10,35
(Steudel 381)
ln. 10,35

Ost. *Arg. ref.* pr. (1720:A3r)
Grig. *Mont. Am. sag.* 12
(Gendrot 166-173)
1Tim. 1,15
Lmp. *Ghm.* 14 (1719-II:967)
1Cor. 7,25

Neum. *Marp.* 2.4 (1727:100)

Romano-Catolică este mama și învățătoarea celorlalte [Biserici], în timp ce protestanții continuau să argumenteze că formula nu vorbea despre „autoritatea de a porunci”, ci doar despre o „autoritate obiectivă a Bisericii, care crede Scripturile”. Era, de asemenea, necesar ca teologia romano-catolică să clarifice faptul că o colecție precum compilația de legi canonice a lui Grațian „nu are o autoritate” care îi transcende izvoarele.

Rugăciunea și promisiunea lui Hristos garantaseră infailibilitatea lui Petru și a succesorilor acestuia. Dar apărătorii autorității Bisericii Romano-Catolice, răspunzând acuzației că extind această autoritate de la probleme de credință la probleme practice, au creat o categorie de „probleme de evidență doctrinală” (de exemplu, dacă Arie propovăduise sau nu erezia atribuită lui), în virtutea cărora Biserica și papa puteau avea pretenții de infailibilitate atunci când vorbeau *ex cathedra*. Acest lucru nu însemna o „infailibilitate în general”, cum o numeau criticii săi protestanți, ci conținea stipularea că, „atunci când definea articole ce țin de credință și de morală”, papa vorbea numai „după ce și-a demonstrat o sîrguință morală în determinarea sensului Scripturii și al tradiției uniforme a Bisericilor” și, în consecință, că el nu putea, imediat ce a fost ales, să-și asume „rezolvarea tuturor controverselor teologice” care îi preocupau pe învățați de ani întregi. În consecință, un papă care ar defini doctrina „în contradicție cu tradiția încetățenită și cu simțul evident al Bisericii” nu ar vorbi *ex cathedra*; nici papa Honoriu I nu vorbise cu această autoritate. Opunîndu-se atribuirii de către romano-catolici a autorității unei tradiții postbiblice „sărăcăcioase” și pretențiilor de a avea noi revelații, din rîndurile unor protestanți și romano-catolici, apărătorii autorității scripturale au mers pînă la a afirma că Duhul Sfînt nu ascunsese adevărul timp de secole, ci îl afirmase explicit cînd inspirase Scripturile.

A afirma că poate exista un cuvînt sau o silabă fără rost era, așa cum afirma Vasile al Cezareei, pe care îl citau, o blasfemie, întrucît „cea mai sigură dintre axiome” era că nici cea mai mică parte a Scripturii nu poate fi desființată: „revelația” implica „inspirație”. Evangheliile erau „oracole ale înțelepciunii dumnezeiești”, iar doctrina apostolilor, fiind „dumnezeiască și «vrednică de credință»”, era inspirată și atunci cînd un apostol folosea o formulare precum „N-am poruncă de la Domnul. Vă dau însă sfatul meu”. Nu numai marile „adevăruri” ale Scripturii, ci și

Wlff. *Nat. Gott.* 249
(1744-I:252)
Deutsch. *Luth.* 1.4.2
(1698:35); Spen. *Bed.* 1.1.57
(Canstein 1:303-304)
Mrck. *Comp.* 2.23 (Velzen
18:38); Zinz. *Off. Red.* 1.8
(Beyreuther 2-III:129)
Mrchn. *Sacr. Bib.* 1.5
(1874:94)
Caj. *Mos. Fac.* 2.21-22
(1539:xxiv)
Drnd. *Fid. vind.* 2.3
(1709:212-214)

Sem. *Erkl.* 3 (1777:317)
Sem. *V. T. Int.* 1.4.50
(1773:188)

Sem. *Erkl.* 1.3 (1777:42)

Nss. *Dipp.* 1 (1701:19)

Sem. *Erkl.* 1.5 (1777:97)

Nss. *Dipp.* 1 (1701:11)
Deutsch. *Luth.* 1.2.6
(1698:14)

Amrt. *Theol. eclec.* 4.2.1.8
(1752-1-IV:67-68)

Vezi vol. 4, pp. 368-372

Edw. *Rel. Aff.* 3.6
(Miller 2:830)

Eug. *Bulg. Ort.* 5 (Metaxas 22)

Bulg. *Kat.* 61 (1940:132-134)

Eug. *Bulg. Ort.* 5 (Metaxas 24)

2Tim. 3,16

Vezi vol. 4, pp. 368-372

Tin. *Chr.* 13 (1730:328)

Frnck. *Mand. Scrip.* 6
(1706:72); Frnck. *Meth.* 1.9
(1723:26-27); Frnck. *Id.* 28
(Pesckhe 185)

Wet. *N. T.* (1756:110);
Ost. *Arg. ref. pr.* (1720:A2r)

Ost. *Arg. ref. pr.* (1720:C2v)

„figurile ei de stil” și relatările istorice trebuiau explicate în așa fel încât să se evite impresia că Biblia ar putea vreodată să se contrazică. Ineranța care îi aparținea lui Hristos în virtutea persoanei Sale s-a răsfrînt și asupra scrierilor sfinte ale Bibliei, astfel încât un franciscan îl putea acuza pe dominicanul Cajetan de „erezii” pentru că nega faptul că Eva fusese realmente creată din coasta lui Adam. Uneori, această afirmație conform căreia Biblia este fără contradicție însemna doar că „sursele primare ale religiei noastre au o origine divină în măsura în care ne comunică adevărurile creștine”, dar nu că toate părțile Scripturii „au autoritate egală de la Izvorul dumnezeiesc”. De vreme ce „toată lumea știe” că Luther nu a propovăduit inspirația verbală, în ciuda faptului că el s-a convertit citind Scriptura, s-a pretins că asemenea „critici libere” sînt mai conforme cu spiritul său decît ortodoxia imitatorilor lui, care au continuat să identifice „Scriptura” și „cuvîntul lui Dumnezeu” și să se apere de acuzația că ar învăța „doar o teologie a literiei”. Unii dintre adversarii lor romano-catolici aveau grijă să specifice că inițiativa divină în inspirație se extinde asupra „conținutului”, dar nu și asupra „cuvintelor și a limbii” și că, prin urmare, ei nu predică o inspirație verbală în sensul în care era afirmată de ortodoxia luterană și reformată, ce declara că în procesul de inspirare a unui scriitor biblic „Duhul lui Dumnezeu poate să fi descopere... și să fi dicteze... taine ce altfel ar fi dincolo de capacitatea rațiunii sale”. Ortodoxia de tip răsăritean afirma și ea inspirația (dacă nu cumva chiar inspirația verbală) a Scripturii, dar insistă că înțelesurile multiple ale Scripturii inspirate puteau fi decise numai de „Biserica Catolică”, nu de text. Iar citatul standard în favoarea doctrinei inspirației putea chiar să fie interpretat de protestanții radicali ca un principiu exclusivist: „Nu spune Sfîntul Pavel că numai ceea ce este de folos din Scriptură e inspirat de Dumnezeu?”.

Interpretarea concretă a Scripturii putea, de aceea, să creeze dificultăți mai mari decît doctrina abstractă a inspirației. Francke avertiza că o dogmatică ce acordă o atenție exagerată înțelietății exegezei biblice „se sprijină pe o temelie șubredă”. Principiul „incontestabil” că nu doar cineva învățat, ci oricine poate, chiar fără a ști limbile originale, să extragă din Scriptură tot ce este necesar pentru mîntuire trebuia însoțit de avertismentul că, dacă cititorul nu are „discernămînt”, este posibil ca rezultatul să fie o „periculoasă înșelare”. Avea să devină curînd evident

Wer. Misc. 23.5
(Ryhinerus 2:344-345)
Lachr. Unfehl. 12 (1724:85)

Tol. Myst. int. (1696:5)

Wet. N. T. (1756:116); Reim.
Apol. int. 5 (Alexander 1:46)

Brnt. Art. XXXIX. 9
(1700:115)

Lang. Paul. 2.2.1
(1718:331-332)

Wer. Misc. 23.4 (Ryhinerus
2:341); Zinz. Lond. Pred. 1.7
(Beyreuther 5-1:49)

Tin. Chr. 4 (1730:37)
Byl. Com. phil. 1.1
(1713-1:135)

Mid. Wat. (1731:21)

Sem. V. T. Int. pr. (1773:B1v)
Rndt. Diss. 4 (Salaville 24);
Strz. Enchir. 1 (1828:1-44)

Ost. Arg. ref. pr. (1720:B3v)

Neum. Rch. 18 (1751:580)

Tom. Aq. S. T. 1.74.2
(Ed. Leon. 5:190-191)
Nrs. Vind. Aug. 4.9
(Berti 2:379-381)
Bert. Theol. disc. 11.2
(1792-II:184-187)
Lmp. Theol. elench. 4.6
(1729:23)
Sem. Erkl. 3 (1777:285)

faptul că diferite interpretări biblice se vor contrazice una pe alta, iar reguli metodologice precum căutarea „intenției autorului” sau „neghidarea după propriile păreri preconcepute, ci citirea într-o manieră nepărtinitoare” nu aveau consistență în fața faptului evident că nu exegeza „nepărtinitoare”, ci „sistemele și formulările celor citeva comunități” determinau cât de confesional interpretau exegeții Scriptura. Astfel de interpretări confesionale scoteau adesea cuvinte sau pasaje din context. Dacă pentru „a emite o teorie sau a fundamenta o doctrină” erau necesare, de obicei, mai multe pasaje, părea „axiomatic” ca un text obscur să fie explicat, prin intermediul „analogiei, textului, contextului și paralelismului”, pe baza a ceea ce cuvintele Scripturii spun în alt pasaj, care nu e subiect al controversei. Pentru alții, un conflict în care textelor li se puteau da diferite înțelesuri presupunea faptul că rezolvarea situației era lăsată în seama rațiunii, a „luminii naturale sau a principiilor generale ale cunoașterii noastre”. Aceasta nu rezolva însă problema, atât timp cât pentru unii interpreți alegoria și tipologia erau necesare „pentru satisfacția rațiunii noastre”, în vreme ce pentru alții nu era nevoie de ele. Între timp, pentru învățătorii romano-catolici și ortodocși răsăriteni, toate acestea dovedeau încă o dată necesitatea ca Biserica să fie infailibilă.

Vechiul Testament a fost, cel puțin la început, sursa multora dintre cele mai complicate – și, după cum se credea, cele mai sigure – dileme exegetice. Deși se spunea că are „același” conținut ca și Noul Testament, toți interpreții, chiar și cei mai ortodocși, se opuneau practicii utilizării în rugăciune a psalmilor imprecatori¹ împotriva dușmanilor personali. Cu toate că Toma de Aquino adoptase o exegeză mai literală a relatărilor referitoare la creație din Facere, interpretarea nonliterală a lui Augustin a „zilelor” nu fusese niciodată condamnată de Biserică; spre deosebire de viziunea standard a confracților lor, unii protestanți recomandau insistent o asemenea interpretare nu numai a creației, ci și a căderii (pe care Augustin o

1. Sînt psalmii care invocă răzbunarea lui Dumnezeu împotriva celor necredincioși, considerați în mentalitatea veterotestamentară dușmani personali. După unii interpreți, acești psalmi subliniază dreptatea lui Dumnezeu, Care nu lasă nepedepsită nedreptatea. Cei mai cunoscuți psalmi imprecatori sînt psalmul 68 și psalmul 108. În afară de aceștia, mai există referiri la distrugerea celor păcătoși prin intervenție divină în psalmii 51, 53, 55, 57, 68, 78, 82, 136, 138, 142 (n. trad.).

Aug. *Pecc. merit.* 2.22.36
(CSEL 60:107-108)

Ost. *Arg. ref.* Ps. 2; 8; 22
(1720:1.328; 331; 339)
Reim. *Apol.* 1.5.2.2
(Alexander 1:727)

Reim. *Apol.* 1.5.1.1; 1.5.4.16
(Alexander 1:685; 813)

Ost. *Dz. germ.* 4
(1722:126-127)
Ern. *Opusc.* 10
(Fritsch 447-448); Sem. V. T.
Int. 1.3.38 (1773:105-108)

Sem. *Erkl.* pr. (1777:B4r)

Tin. *Chr.* 13 (1730:258-259);
Jeksn. *Rem.* (1731:40-41)

Strz. *Enchir.* 7.3
(1828:304-321)

Mreck. *Scrip. exerc.* 10.16
(Velzen 10:620)

Tol. *Myst.* 3.3 (1696:118);
Dipp. *Orth.* 6 (1699:90-91)

Mid. *Mir.* 5 (1749:231); Bl.
Unfehl. 28 (1791:562-598)

Brth. *Prot. Theol.* (1947:384)
Ern. *Opusc.* 13
(Fritsch 513-534)

Zinz. *Zst.* 17
(Beyreuther 3-II:105)

interpretase literal). Unii au mers pînă acolo încît au numit interpretarea hristologică a Vechiului Testament, pe care cei mai mulți dintre exegeții creștini din toate Bisericile o aplicau încă, nimic mai mult decît o „neastîmpărată activitate a imaginației”, nu o exegeză care să fie luată în serios din punct de vedere intelectual, de vreme ce Vechiul Testament cuprindea cel mult „o înțelegere nedesăvîrșită a unor adevăruri ale religiei naturale”. Interpreții mai puțin radicali nu au dat un răspuns tranșant la întrebarea dacă pasajele din Vechiul Testament citate în cel Nou se refereau cu adevărat la Iisus Hristos, dar au specificat că, pentru a stabili o învățătură care să fie în mod distinctiv doctrină creștină, trebuia ca aceasta să fie demonstrată „direct din izvoarele Noului Legămînt”. Fără a argumenta întotdeauna pornind de la posibilele implicații ale unei poziții opuse, apărătorii obiectivității revelației din toate Bisericile au avertizat că o astfel de metodologie amenința nu doar minunile, ci și taina, nu numai taina, ci și autoritatea – nu doar pe cea a Bisericii, ci și pe cea a Scripturii, iar în Scriptură nu numai autoritatea Vechiului Testament, ci și pe cea a Noului Testament, și în interiorul Noului Testament nu doar autoritatea apostolilor „cu totul neînțeleși”, ci și pe cea a lui Iisus Hristos Însuși.

Adevărurile contingente ale istoriei

Minunile, tainele și autoritatea – oricare ar fi fost statutul lor științific, filozofic sau teologic – erau probleme care țineau și de istorie. Se spunea despre ortodoxie că este cheia istoriei, iar apărătorul unei minuni biblice argumenta în favoarea credibilității ei cu ajutorul „istoriei minunatei împliniri” și a istoriei credinței ulterioare în ea; criticul supranaturalismului ortodox căuta anticipări istorice ale „aceleiași concepții despre taină pe care o am eu”, iar opozantul „supunerii credinței noastre în mod implicit și inexorabil simplei puteri a autorității” se străduia să demonstreze că aceasta „ar distruge cu siguranță utilitatea întregii istorii”. În dezvoltarea teologiei creștine, secolul al XVIII-lea (și apoi al XIX-lea) a fost perioada pe care un teolog din secolul XX a numit-o „un refugiu general nu prea onorant al celor mai ascuțite minți în studiul istoriei”, în special al istoriei doctrinei.

Multe dintre aceste „minți ascuțite” erau conștiente de rolul lor de pionierat. „Îi depășesc pe alți teologi”, declara

Amrt. *Tom. Kemp.* 2.1.1-2
(1761:10)

Amrt. *Ep.* 1742 (Friedrich 62)

Pff. *Hist. theol.* 4. prol.
(1724-III:1)

Pff. *Hist. theol.* 4.4
(1724-III:185)

Budd. *Phil. Ebr.* pr.
(1720:A6v)

Ost. *Cal.* (1747:1-11)
Brnt. *Art.* XXXIX. pr
(1700:iii-v)

Bnl. *Anim. cr. ap.*
(1751:177-187)

Komn. *Prosk.* 3
(Christophoros 27)

Gtti. *Ver. eccl.* 2.2.13
(1763:224-230)

Bert. *Theol. disc.* 23.2
(1792-V:3)

Pus. *Hist.* 1 (1828-I:51)

Kierk. *Afs. Uvid. Eft.* 2.2.3
(Drachmann 7:74-85)

Less. *Bew.* (Rilla 8:12-14)

Reim. *Apol.* 2.3.1.4
(Alexander 2:186)

Amrt. *Tom. Kemp.* 2.1.25;
4. conc. 223 (1761:13; 251)
Rndt. *Diss.* 2 (Salaville 9)

Sem. *Erkl.* pr. (1777:A6r)

Sem. *Rel.* 21 (Schütz 182)

Sem. *Erkl.* pr.
(1777:A6r-A6v)

un istoric „critic” romano-catolic atunci cînd investiga doctrina indulgențelor, adoptînd „o nouă manieră de a trata controversele teologice mai cunoscute cu o mai mare exactitate, prin care expun istoria acestei doctrine”. Un protestant contemporan lui își exprima „bucuria de a trăi într-o epocă în care această ramură a teologiei începe să înflorească”, atrăgîndu-i pe „cei mai renumiți și mai erudiți” dintre învățați: „Cuvintele nu pot exprima cît de nobil, cît de fascinant, cît de necesar, cît de util și cît de vast este acest studiu al istoriei dogmei!”. Ar putea să clarifice studiul istoriei filozofiei și să fie clarificat la rîndul său de acesta. Istoria a fost folosită pentru a prefața un catehism, pentru a expune o mărturisire a Reformei, pentru a examina dezvoltarea vrăjitoriei, pentru a revizui conflictul dintre ortodoxia răsăriteană și Islam, pentru a demonstra că Petru a fost „personal” în Roma și că a existat o continuitate a doctrinei din vremurile apostolice – cu excepția, evident, a unor „schimbări contingente și accidentale”.

Una dintre cele mai ascuțite minți din secolul al XVIII-lea, Gotthold Ephraim Lessing, pe care un anglican ortodox din secolul următor avea să-l descrie ca fiind „sceptic, dar probabil mai creștin” decît oponenții săi ortodocși, recunoștea că elementele „contingente” și relative ale istoriei doctrinei nu puteau fi trecute cu vederea atît de ușor. Într-o formulă care a continuat să fie de actualitate și în secolul al XIX-lea, el declara că „adevărurile istorice contingente nu pot servi vreodată ca dovezi pentru adevărurile necesare ale rațiunii”; „dacă nu am nici un fundament istoric pentru a obiecta la afirmația că Hristos a înviat un om din morți”, a continuat el, „trebuie, prin urmare, să consider că e adevărat că Dumnezeu are un Fiu după chipul Său?”. Este o aberație logică „să trec de la acel adevăr istoric la o categorie total diferită de adevăruri și să mi se ceară să îmi schimb conceptele metafizice și morale în funcție de aceasta”. A aduce contraargumente era o aberație la fel de mare. Istoria a produs cel mult „o certitudine morală”, al cărei rezultat era o conștientizare din ce în ce mai profundă a „diversității” inexplicabile. Un învățat care pornise de la premisa „caracterului neschimbător al teologiei” a aflat din cercetările sale în domeniul „istoriei formelor publice ale doctrinei” că existase, la fel ca și în alte arii ale cunoașterii omenești, o „schimbare constantă” în teologie. Ca rezultat al unor asemenea argumente istorice, se plîngea un teolog, „nicicînd necredința

nu s-a răspîndit așa de mult în alte epoci ca acum, cînd aceste argumente sînt manipulate pentru a se obține avantajul maxim”, căci copiii neortodocși au tras concluzii radicale din învățătura istorică a profesorilor lor ortodocși. Această „nouă religie creștină” radicală „a apărut dintr-o nouă istorie”; dar, „de vreme ce cunoașterea istorică precedă cunoașterea universală”, se putea pretinde că „religia creștină, pentru că are un conținut istoric atît de bogat”, ar putea servi ca o cale de acces la religia universală.

Teologia istorică trebuia să se separe de alte ramuri ale teologiei. Întrucît „istoricii pot fi suspectați că-și descriu eroii așa cum le-ar plăcea lor să fi fost, și nu cum au fost în realitate”, era esențială distincția între a scrie istorie și a scrie un panegiric. Distincția dintre teologia istorică și cea polemică era un element important în relația schimbătoare dintre romano-catolicism și protestantism și, probabil, dintre romano-catolicism și ortodoxia răsăriteană. Un teolog protestant critic a fost în stare să afirme despre Epifanie, redutabilul polemist din secolul al IV-lea, că nu este decît un biet „scriitoras”; însă chiar și un istoric protestant ortodox l-a criticat pe Epifanie pentru faptul că l-a ponegрит pe Origen, iar un romano-catolic ortodox găsea că Epifanie nu a tratat erezia într-un spirit suficient de istoric, în timp ce altul a respins interpretarea pe care acesta a dat-o altor probleme istorice. Dintre toate metodele de a trata teologia polemică, cea care se impunea acum cel mai mult, în locul vechii „vînători de eretici”, începea cu „o relatare istorică a originii, dezvoltării, vicisitudinilor, diferitelor doctrine și scriitorilor principalelor secte”. A critica utilizarea abordării istorice în cazul doctrinei Vechiului Testament era „extrem de părtinitor și de neistoric”; în schimb, refuzul de a folosi istoria doctrinelor pentru a se angaja în dispute partizane îi putea aduce istoricului acuzația că se ascunde în spatele izvoarelor fără a se implica personal. Deși principalul său protejat era puternic atras de acest domeniu, unul dintre exponenții iluștri ai angajamentului personal față de religie din acest secol era – iar criticii și discipolii erau de acord asupra acestui fapt – cel mai vulnerabil cînd venea vorba de studiile istorice.

Cu toate acestea, chiar și el și asociații săi erau dispuși, ca și ceilalți, să caute precedente în istorie și să tragă învățăminte din ele. Teologii conservatori găseau în istorie un model pentru relațiile dintre Biserică și stat, dovezi

Edw. *Rel. Aff.* 3.5
(Miller 2:305)

Mos. *Tbl.* 6 (1722:20-21)

Sem. *Rel.* 42 (Schütz 353-354)

Ern. *Opusc.* 13 (Fritsch 514)

Tol. *Milt. ded.* (1699:7)

Ora. *Ist. pr.* (1747-I:viii)

Bl. *Unfehl.* 26 (1791:533)

Anf. *Pan. serm.* 3 (1817:29)

Sem. *Erkl.* 2 (1777:236)

Span. *H. e.* 3.9 (Marck 1:765)

Pnch. *Dict. pr.* (1736:C2v)
Gtti. *Ver. rel.* 5.40.1
(1750-I:463-464)

Wlch. *Pol. int.* (1762:16-17)

Sem. *Frag.* 1 (1780:9; 1)
Ost. *Dz. serm.* 2 (1722:44);
Sem. *Erud.* (1765-I:7-8)
Budd. *Phil. Ebr. pr.*
(1720:A8v)
Apud Budd. *Mod.* 8; 20
(1720:507; 554)
Zinz. *Aug. Conf.* 19
(Beyreuther 6-II:308)

Mayr. *Mis.* 5.2 (1692:47-48);
Canst. *Spem.* 15 (1711:41)

Hrlas. *Enc.* 2.5.13
(1837:232-233)

Spem. *Gtts. ep. ded.*
(1680:A6v)

Bert. *Aug. pr.* (1747-I:lxix)

Bulg. *Kat.* 62 (1940:139-140)
 Wer. *Misc.* 15.7
 (Ryhinerus 2:270)
 Mrck. *Pent. Fac.* 49.10
 (Velzen 1:124; 127)
 Lmp. *Hist. prol.* (1747:1-2)
 Frnck. *Meth.* 4.6 (1723:263)
 Lw. *Bngr.* 1 (Moreton 1:9)

Rndt. *Diss.* 4 (Salaville 23)
 Zinz. *Gem.* 30 (Beyreuther
 4-II:30-48)
 Rndt. *Lit. Or. int.* 1.8
 (1716-I:lxixii)

Tin. *Chr.* 13 (1730:281);
 Sem. *Rel.* 32 (Schütz 261)
 Reim. *Apol.* 1.1.5.9
 (Alexander 1:167)

Tin. *Chr.* 11 (1730:160-161)

Sem. *Erud.* (1765-II:125)

Sem. *N. T. Int.* 2.1.68-69
 (1767:173)

Bl. *Unfehl.* 28 (1791:562-598)

Sem. *N. T. Int.* 2.2.72
 (1767:182)

Edw. *Rel. Aff.* 3.5
 (Miller 2:303); Lw. *Ser. Cl.* 17
 (Moreton 4:177)

Less. *Bew.* (Rilla 8:12)
 Wiff. *Nat. Gott.* 105
 (1744-I:79)

Vezi vol. 4, pp. 80-84

Gib. *Dec.* 15 (Bury 2:2)

Jcksn. *Rem.* (1731:31)
 Byl. *Com. phil.* 2.1
 (1713-I:268)
 Nrs. *Syn. quint.* 9.2
 (Berti 2:73)
 Span. *H. e.* 1.2 (Marck
 1:522); Mrck. *Syl.* 1.1
 (Velzen 15:1)

ale guvernământului și providenței divine, o sursă de rezolvare a enigmelor profețiilor scripturistice, o confirmare a adevărului cuvântului lui Dumnezeu și o bază pentru „prudența” creștină; pentru unii dintre ei, istoria confirma și „succesiunea neîntreruptă” a episcopilor hirotoniți. Existaseră greșeli istorice legate de auctorialitatea liturghiilor; și era o lecție a istoriei faptul că, în ciuda atacurilor lor la adresa ritualismului, protestanții nu reușiseră să evite ceremoniile religioase și că „viclenia popească și superstiția” fuseseră fenomene cronice ale istoriei ecleziastice, împreună cu „un labirint de nenumărate, inutile, lipsite de iubire” certuri pe tema ortodoxiei și cu interpretarea mereu greșită a părerilor adversarilor. Din istoria controverselor dintre învățați se putea vedea că diferențele legate de „chestiuni în privința cărora nu există cunoștințe ferme și sigure” nu au afectat certitudinea credinței și că, pînă și în chestiuni care au afectat-o, diferențele de credință erau inevitabile. Sub titlul „rezultate ale acestei istorii”, o dogmatică romano-catolică revizionistă propunea redefinirea autorității de verificare¹ și a celei doctrinale. Totuși, în toiul acestor eforturi de „întoarcere la situația din vremurile [trecute]” pentru a le înțelege, erau unii care, deși nu erau istorici, și-au dat seama de nepotrivirea „forței argumentelor extrase din istorie pentru adevărul creștinătății” și de cea a argumentelor istorice „contingente” folosite împotriva lui. Atribuindu-I lui Dumnezeu o „cunoaștere a întregii istorii”, inclusiv a contingentelor și cauzelor sale primare, nu-i garanta o cunoaștere similară istoricului obișnuit. „Teologul își poate permite”, după părerea unui istoric, „sarcina plăcută de a descrie religia ca fiind pogorită din ceruri, înveșmîntată în puritatea ei originară”; istoricul însă avea „datoria mai tristă” de a prezenta „inevitabilul amestec de greșeli și distorsiuni pe care ea le-a asimilat de-a lungul unei lungi sălășluiri pe pămînt”.

Recunoașterea limitărilor inerente ale metodologiei istorice putea rezulta și din practica studiului istoric. Naiva autosugestionare că „bunul-simț este întotdeauna suficient pentru a decide probabilitatea mai mare sau mai mică a evidenței istorice” era în contradicție cu descoperirea că „evidența e o calitate relativă”. Aceasta nu se aplica doar datei morții lui Iustinian, ci și datei nașterii lui Hristos. Dacă, atunci cînd se studiau dezvoltările recente

1. A corectitudinii doctrinei (n. trad.).

Qnl. *Clém. IX* int. (1700:1)

Dipp. *Hrt.* pr. (1706:B1v)

Sem. *N. T. Int.* 1.2.39
(1767:89)

Mos. *Vind. disc.* 1.5.1
(1722:88)

Allat. *Syn. Eph.* 50
(1661:274-285); Mmchi.
Orig. ant. 1.3.17 (1749:146)
Mid. *Ltr. Rom.* (1729:38);
Tol. *Milt.* (1699:91-92);
Tol. *Amyr.* (1699:14-15)
Pff. *Hist. theol. prol.*
(1724:I:7-8)
Frnck. *Pred. Laet.*
(1700:12-18)
Bert. *Theol. disc.* 29.6
(1792-VI:91-93); Eus. *H. e.*
1.13.6-10 (GCS 9:86-88)
Vezi vol. 1, pp. 351-355
Vezi vol. 4, pp. 137-138
Bert. *Diss. hist.*
(1753-III:149-152)
Mos. *Vind. disc.* 1.6.10
(1722:146-149)

Sem. *Rel.* 4 (Schütz 32)

Lmp. *Ew. Str.* 2 (1729:248)

Sem. *Erud.* (1765-II:17-18)
Sem. *N. T. Int.* 1.1.1
(1767:28)

Terst. *Abt.* 1.11-14
(Becher 2:119-156)

Strz. *Enchir.* 5.1
(1828:192-193)

Vezi vol. 3, pp. 322-324

Mrc. *Apoc.* pr. 5-6
(Velzen 8:B2r-B3r)

Aug. *Civ.* 22.30
(CCSL 48:885-886)

și contemporane era necesar să se recunoască faptul că „o istorie a realităților dogmatice este mult mai dificilă decât una care se ocupă de evenimente obișnuite”, acest lucru era valabil mai ales pentru realitățile dogmatice din trecutul Bisericii; un motiv era și faptul că „istoria domestică” a doctrinei și vieții bisericești fusese adesea ținută secretă. Una dintre cele mai mari dificultăți a apărut atunci când au fost abordate „așa-zisele istorii ale ereziei”, căci, cu cât acestea se apropiau mai mult de originile creștinismului, cu atât deveneau mai de neînțeles. Deși unii teologi au obiectat la acuzațiile de falsificare și modificare totală, părea necesar să se admită că izvoarele fuseseră uneori modificate prin introducerea unor „falsuri grosolane”. În secolul al XVIII-lea unii erau încă gata să atribuie o mare probabilitate autenticității unor documente apocrife precum *Căutări clementine*, a corespondenței dintre Iisus și Abgar al Edesei și a scrierilor semnate sub pseudonim ale lui Dionisie Areopagitul (deși mulți erau deja dispuși să abandoneze *Donația lui Constantin*, în ciuda nobililor ei apărători); însă chiar și un învățat atât de informat precum Augustin confundase diferite erezii vechi. Evoluția creștinismului primar era atestată din punct de vedere istoric de izvoare mai presus de orice îndoială; dar în lucrul cu aceste texte, „în special cu cele care privesc puncte de doctrină”, contextul istoric, inclusiv cel oferit de istoria laică, era o componentă esențială pentru determinarea înțelesului cuvintelor-cheie și al conceptelor.

Periodizarea istoriei Bisericii era o sarcină metodologică și teologică. Felul în care ortodoxia răsăriteană înțelegea Biserica și istoria ei a condus la o diviziune tipică: epoca de la Hristos la Constantin, ca primă perioadă; epoca celor șapte concilii ecumenice („la care Biserica occidentală a participat ca o adevărată Biserică-soră”), a doua perioadă; perioada cuprinsă între schisma dintre Răsărit și Apus și căderea Constantinopolului, a treia, iar din 1453 până în prezent, a patra perioadă. În Apus, dispensaționismul apocaliptic al Evului Mediu târziu se preocupase de o schemă a perioadelor pentru care para-grafele finale¹ din *Cetatea lui Dumnezeu* a lui Augustin referitoare la cele șapte ere ale istoriei omenirii ținuseră loc de program; teologia reformată a legământului redeșteptase interesul pentru stadiile succesive – natură, lege

1. În *De civitate Dei*, XXII, 30.5 (n. trad.).

și har – ale istoriei relației lui Dumnezeu cu poporul Său. Întrucât „organizarea exterioară după care e guvernată Biserica” nu era „o lucrare inventată de om”, ci o instituție a lui Hristos Însuși, se putea susține că viața lui Hristos trebuia inclusă la începutul istoriei Bisericii; însă considerații teologice și metodologice pledau pentru a se începe cu Faptele Apostolilor, nu cu Evangheliile.

Având în vedere precedentul istoriografic al reformatorilor, era de așteptat ca istoricii protestanți să considere apariția papei antihrist și a Reformei ca repere ale unor diviziuni majore. Un sistem al teologiei istorice identifica trei etape: din timpul lui Hristos până la apariția Antihristului, de la apariția acestuia la Reformă și de la Reformă până în prezent. O periodizare mai elaborată distingea șase perioade (epoca apostolică, perioada de până la Constantin, de la acesta până la apariția Antihristului, de la acesta până la Reformă, de la Reformă până la Tratatul de la Passau din 1552 și din acest an până în prezent), cu o a șaptea perioadă ce abia urmează. Există totuși o puternică „prejudecată față de sistemul perioadelor” care funcționa în astfel de constructe istorice. Ca și înainte, convertirea lui Constantin era cel mai evident punct de diviziune nu numai între epoci istorice, ci și între teorii istorice în cadrul taberelor denominaționale: hagiografia ortodoxă răsăriteană continua să-l privească pe împărat ca pe un sfânt; romano-catolicii conservatori insistau asupra faptului că el nu fusese sursa autorității papale, iar ambele tabere, împreună cu istoricii protestanți, salutau convertirea sa specială, „deși nu completă”, ca evenimentul care adusese pacea în Biserică; criticii protestanți și romano-catolici atacau folosirea de către Constantin a puterii politice pentru a impune ortodoxia doctrinală și (reflectând doctrina justificării, a lui Luther) considerau că el „crede și este ateu în același timp”.

Aceste diferențe istoriografice reflectau altele în privința înțelegerii teologice a Antichității creștine și a autorității acesteia. Cel „mai precis și mai atent” standard al acestei autorități a fost enunțat în *Commonitoriul* lui Vincențiu de Lerin, care apăruse în zeci de ediții și traduceri în secolul al XVII-lea în toată Europa (deși era recunoscut faptul că, fiind semipelagian, Vincențiu vizase la început în lucrarea sa doctrina augustiniană a harului): ceea ce se crezuse „pretutindeni, întotdeauna și de către toți” (*ubique, semper, ab omnibus*). Anglicanii citau acest standard ca pe un principiu și îl aplicau pentru a pune în

Vezi vol. 4, pp. 384-395
 Bianch. Pot. 2.1.2
 (1745-III:118)

Ors. Ist. 1.1 (1747-I:1)

Ern. Opusc. 13 (Fritsch 531)

Hrn. H. e. 1.1.15 (Leydecker
 1:119); Span. H. e. 11.5
 (Marck 1:1525-1532)

Hrn. H. e. 1. int.
 (Leydecker 1:99)

Lmp. Ghm. 12 (1719-I:716)

Lmp. Hist. 2.21 (1747:71-72)
 Mrck. Apoc. pr. 35-37
 (Velzen 8:B3v-B4r)

Vezi vol. 3, p. 324; vol. 4,
 pp. 137, 348-349

Strz. Enchir. 1.3 (1828:24-25)
 Coz. Graec. 4.16.484
 (1719-II:283)
 Ors. Ist. 10.81
 (1747-IV:329-380); Bert. Diss.
 hist. (1753-III:46); Span. H. e.
 4.3 (Marck 1:826); Lmp. Hist.
 2.5 (1747:137)

Zinz. Soc. 2 (Beyreuther
 1-I:20-21); Byl. Com. phil.
 4.30 (1713-II:433); Bl.
 Unfehl. 13 (1791:144-145)
 Vezi vol. 4, pp. 196-197
 Reim. Apol. 1.1.5.5
 (Alexander 1:153)

Bl. Unfehl. 14 (1791:204-214)

Vezi vol. 1, pp. 340-347

Nrs. Hist. pel. 2.11 (Berti
 1:330); Bert. Theol. disc.
 15.3 (1792-III:170-172)

Vinc. Ler. Comm. 2.3
 (Moxon 10)
 Hcks. Ltrs. 1 (1705:30-31)

Brnt. Art. XXXIX. 9
(1700:113-115)

Mid. Mir. int. (1749:xli)

Gtti. Coll. 3.1.4 (1727:433)

Mayr. Red. 1 (1702:184-185)

Newm. Proph. Off. 2.6
(Vi. Med. 1:55-56); Newm.
Dev. int. 8 (Harrold 11-12)

Amrt. Theol. eclec. 3.2.4
(1752-1-III:121)

Nmnn. Er. (1701:187)
Ost. Corrupt. 2.1 (1700-II:6);
Terst. Abr. 2.15; 2.16.2
(Becher 2:309-319); Wsly.
Serm. 4.1.10 (Baker 1:165)

Lmp. Hist. 2.3 (1747:95)

Aug. Civ. 20.7
(CCSL 48:708-712)

Bert. Theol. disc. 3.8
(1792-I:138-139);
Amrt. Theol. eclec. 1.4.5
(1752-1-1:76)
Vezi vol. 4, pp. 199-200;
312-313
Poir. Fid. rat. 3.2.6
(1708:34-35)
Bert. Theol. disc. 2.2
(1792-1:75)
Sem. Rel. 3 (Schütz 29-30)

Jwl. Apol. 3 (Booty 41)

Lmp. Hist. 2.5 (1747:137)

Chil. Rel. Prot. 6.56
(1727:271); Tin. Chr. 13
(1730:291-292); Tol. Myst.
int. (1696:2)

Mid. Mir. pr. (1749:xxxii)

Tol. Myst. pr. (1696:xxiii)

Bert. Diss. hist. (1753-II:128)
Mid. Mir. 3 (1749:44)
Sem. Erkl. 2 (1777:234-235)
Sem. Erud. (1765-1:100);
Byl. Com. phil. 2.3
(1713-1:312-313)

discuție poziția normativă a doctrinei augustiniene, deși conștientizau faptul că scriitorii romano-catolici „folosesc această prejudecată care favorizează vechimea primordială ce predomină chiar și în această țară protestantă, pentru a-i atrage pe cei slabi de partea cauzei lor”. În ciuda apărării lor, romano-catolicii erau provocați de opoziții protestanți să nu se rezume la citarea acestui principiu și să elimine „doctrine eretice noi” precum purgatoriul și refuzul de a le oferi laicilor Biblia și împărtășania din potir.

Deși era evident că, așa cum spunea un scriitor din secolul al XIX-lea, „regula lui Vincențiu nu are un caracter matematic sau demonstrativ, ci unul moral și cere o gândire practică și bun-simț pentru a fi aplicată”, ea postula existența unui consens patristic care, deși nu era chiar „înțelegerea unanimă a vechilor învățați”, constituia și pentru protestanții ortodocși „o mărturie a Bisericii, deși sub nici o formă un principiu al credinței”. De aceea, vorbeau despre „puritatea creștinătății din acele prime veacuri”, cel puțin „în comparație cu cele care au urmat”, elogiindu-le pentru „credința corectă referitoare la Sfânta Scriptură, Treime, dumnezeirea lui Hristos, îndreptățire și Împărtășanie”. Totuși, chiar în privința unora dintre aceste doctrine, secolele respective nu păreau să prezinte o ortodoxie complet unificată. Așa cum indicau criticile lui Augustin, milenarismul fusese larg răspândit; însă, așa cum recunoșteau erudiții protestanți, nu același lucru se putea spune și despre doctrina îndreptățirii. În secolul al II-lea doctrinele antropomorfe despre Dumnezeu circulară printre învățătorii ortodocși și chiar „la întrebarea «Cine este Iisus Hristos?» obișnuiau să dea răspunsuri foarte diferite”.

Imitând apologiile Reformei, polemicile protestante au căutat să opună un consens patristic doctrinei romano-catolice moderne. Însă cercetarea istorică se combinase cu schimbarea teologică pentru a clarifica faptul că „unii Părinți li se opuneau altora, aceiași părinți se contraziceau singuri, exista un consens al Părinților dintr-o epocă ce se opunea consensului Părinților din altă epocă, Biserica dintr-o epocă împotriva Bisericii din altă epocă”. Părinți din vechime fuseseră „extrem de creduli și superstițioși”; „labirinturile” lor nu erau necesare într-o epocă a rațiunii. Iustin Martirul se făcuse vinovat de „greșeli”; Irineu a fost „un depozitar și un susținător al tradițiilor apostolice”, dar autorul unor „scrieri mizerabile”; Tertulian a fost un erudit învățat, dar și o „dilemă” teologică; Clement

Alexandrinul a fost „primul care a încercat să dea creștinismului o formă științifică apelînd la ajutorul filozofiei”, dar acum era considerat patronul deîștilor; iar Ioan Gură de Aur a fost „învățătorul lumii”, dar probabil [a fost] semipelagian. Studiul patristic nu a descoperit un consens, ci „nesfîrșite dezacorduri” și o „pluralitate de ipoteze” – anomalia unei „ortodoxii pluraliste”.

Testul crucial pentru oricare dintre aceste reconstrucții istorice a fost, așa cum a fost de-a lungul întregii istorii a erudiției patristice occidentale și răsăritene, Origen din Alexandria. „Statornicia” sa în timpul persecuțiilor și al martiriului, „erudiția lui supremă și incomparabilă în orice domeniu al cunoașterii, dar mai presus de toate în Sfînta Scriptură”, și dispoziția sa de a „supune toate scrierile sale Bisericii” produsese o „dragoste necondiționată față de Origen”. Cu toate acestea, chiar „forța imaginației sale și atașamentul față de ideile platonice și pitagoreice” fuseseră responsabile și pentru „multe dintre greșelile” din teologia sa și a discipolilor lui. Deși învățătorul său Clement Alexandrinul putea fi exonerat de acuzația de arianism înainte de Arie, Origen trebuia văzut ca „primul arian”. În ciuda faptului că aceia care apărau doctrina romano-catolică a purgatoriului împotriva atacurilor din partea ortodoxiei răsăritene și a protestantismului se străduiau să o separe de universalismul lui Origen, atît criticii purgatoriului, cît și apărătorii moderni ai universalismului au făcut legătura între ele. Cu toate eforturile învățaților „din ultimul timp de a apăra persoana lui Origen împotriva a trei concilii ecumenice” care îl condamnaseră și de a aprecia „doctrina sa despre harul divin ca fiind nu doar «catolică», ci «cea mai catolică dintre toate»”, el era de fapt părintele pelagianismului. Totuși, acest om, ale cărui scrieri au constituit „un depozit de păreri monstruoase și un corpus teologic cu un amestec de învățături platonice care au pervertit întregul sistem al doctrinei creștine”, pentru care a fost condamnat la Conciliul al II-lea de la Constantinopol¹ din 553, fusese „repus în comuniune și pace” cu Biserica, în care, de altfel, și murise. Și în atmosfera secolului al XVIII-lea, caracterizată de o recunoaștere și o acceptare crescînde ale pluralismului în locul unui consens patristic simplist, s-a dezvoltat reinterpretarea lui Origen, rezultatul acesteia urmînd să fie, dacă nu o

1. Cunoscut în tradiția răsăriteană ca al cincilea Sinod Ecumenic (n. trad.).

Bl. *Unfehl.* 10 (1791:98);
 Tol. *Myst.* 3.3 (1696:118)
 At. *Par. Epit.* 3.2 (1806:288);
 Teodt. *H. e.* 5.34.11
 (GCS 19:336)
 Bert. *Theol. disc.* 15.2
 (1792-III:164-165)
 Tin. *Chr.* 13 (1730:286)
 Sem. *N. T. Int.* 2.1.59
 (1767:141-142)

Dipp. *Hrt.* 2 (1706:17)

Ptz. *Sed. inf.* 2.9 (1763:128)
 Ors. *Ist.* 5.61
 (1747-II:440-441)

Hrn. *H. e.* 1.2.13 (Leydecker
 1:153)

Pnch. *Dict.* (1736:334-348)

Nrs. *Syn. quint.* 6 (Berti 2:49)

Ors. *Ist.* 6.28 (1747-III:68)

Ors. *Ist.* 6.15 (1747-III:35);
 Zinz. *Zst.* 29 (Beyreuther
 3-II:225)

Bert. *Theol. disc.* 8.6
 (1792-II:80-83)
 Drnd. *Fid. vind.* 1.12
 (1709:34)

Anf. *Pan. serm.* 12-13
 (1817:110-120)
 Gtti. *Ver. eccl.* 2.10.1.1
 (1763:323); Allat. *Purg.* 40
 (1655:164-168)

Vezi vol. 1, p. 169
 Lmp. *Theol. elench.* 28.7
 (1729:108)
 Pet. *Myst. pr.* 3 (1700-I:A1v)

Nrs. *Syn. quint.* 12
 (Berti 2:131)

Nrs. *Syn. quint. pr.*
 (Berti 2:vii)

Ors. *Ist.* 22.26 (1747-X:35-36)

Vezi vol. 1, pp. 344-345
 Ors. *Ist.* 41.70
 (1747-XVIII:332-338)

Ors. *Ist.* 7.33 (1747-III:200)

Vezi *infra*, pp. 160-162,
 258-259

Lub. *Hist. esp.* 2 (1950:47-91)

Lschr. *Dr. Pred.* 1
(1733:16-17)

Vezi vol. 4, pp. 56-59
Brnt. *Art.* XXXIX, 11
(1700:126)

Mayr. *Red.* 3 (1702:305)

Deutsch. *Luth.* 1.3.10
(1698:27); Zinz. *Hom.* 25
(Beyreuther 3-I:254)

Beng. *Brüd.* 1.3.28
(1751:230)

Vezi *infra*, p. 209

Swed. *Ver. Chr.* 14.796
(1771:480-481)

Wely. *Serm.* 1.3.9
(Baker 1:129)

Schpf. *Luth.* 7.3 (1717:24-25)

Mayr. *Red.* 3 (1702:261-262)

Schpf. *Luth.* 2.1 (1717:4)

Mayr. *Red.* 3 (1702:218-346)

Lschr. *Unfehl.* 13
(1724:94-96)

Fapte 9,15

Neum. *Rch.* 18 (1751:576)

Bgn. *Luth.* (1546:A4r)

Neum. *Fünf.* 2

(1726-1:398-399); Mayr. *Red.*
1 (1702:16-132); Apoc. 14,6

canonizare oficială, măcar o reabilitare, nu doar a evlaviei și spiritualității sale de „om al Bisericii”, ci și a doctrinei în unele dintre punctele care îl făcuseră suspect.

Împreună cu epoca patristică, perioada Reformei a ocupat un loc special în istoria Bisericii și a doctrinei acesteia; relația dintre cele două perioade a devenit un *topos* al istoriografiei protestante. Un motiv era faptul că standardele doctrinale după care cele mai multe Biserici continuau să se definească își aveau originea în Reformă. În acest sens, se putea pretinde că Reforma a fost „o mare binecuvîntare pentru lume” și că „se dovedise a fi așa chiar și pentru Biserica Romei”, care trebuia să fie de acord că, datorită „dragostei sale față de cuvîntul lui Dumnezeu”, Reforma lui Luther este nemuritoare. Mai presus de toate, ocupa această poziție pentru cei ce se considerau moștenitorii „lucrării Reformei, plină de har”, precum învățatul biblic care s-a simțit capabil să spună: „Și fără fanatism sectar: Reforma este și rămîne cea mai importantă epocă a Bisericii creștine din Apus”. Chiar și Emanuel Swedenborg a trebuit să pretindă, pentru a-și susține viziunea inedită despre viața eternă, că, după moartea sa, Luther, întrucît era „un aprig propovăduitor și apărător al dogmelor sale”, înainte de a ajunge în rai, a „suferit în cele din urmă o schimbare a stării” și a învățat adevărata natură a Bisericii.

Într-o manieră specială, doctrina lui Luther – ca și persoana „acelui special apărător al Domnului oștirilor” – devenise, pe bună dreptate, un capitol al teologiei istorice și al dogmaticii, dînd naștere unui număr impresionant de apologii, biografii și rezumate sistematice ale gîndirii sale. Subliniind că nu era vorba despre ceva asemănător cultului romano-catolic al sfinților, practicanții comemorării lui „Martin Luther, profetul Germaniei, restauratorul și apărătorul religiei adevărate”, i-au întrecut în laude pe luteranii ortodocși; panegiricele lor despre „nemuritorul Luther” și apărările doctrinei și ale vieții sale împotriva distorsionărilor romano-catolice îl comemorau (cu o denumire biblică dată la început lui Pavel) ca „vas ales al lui Hristos” și au mers pe ideea prediciei de la înmormîntarea sa, considerîndu-l ca fiind „fără îndoială” îngerul cu evanghelia eternă profețit în Apocalipsă. Pietiștii, pe care ortodocșii¹ îi acuzau că îl disprețuiesc și îl blasfemiează pe Luther, și-au afirmat continuitatea pe linia

1. Protestanți (n. trad.).

Apud Frnck. Ber. Obs. 1
 (Peschke 57)
Canst. Spen. 18 (1711:51);
Zinz. Soc. 25
 (Beyreuther 1-1:254)
Maj. Mayr. (1705:12)
Frnck. Ber. Obs. 1 (Peschke
 255); *Zinz. Aug. Conf.* 19
 (Beyreuther 6-II:325)

Baum. Pred. 1.12
 (Kirchner 1:407-408)

Sem. Erud. (1765-II:A3r)
Lmp. Hist. 2.12 (1747:370);
Span. Ev. vind. 1.12
 (Marck 3:45)

Wich. Rel. aus. 4.1.6
 (1733-I:400-401)
Lmp. Hist. 2.12 (1747:371);
Terst. Abr. 2.16.8
 (Becher 2:325)
Hrn. H. e. 3.1.29
 (Leydecker 1:327-328)
Pnch. Dict. (1736:253-266);
Ptz. Sed. inf. 3.5
 (1763:161-166)

Drnd. Fid. vind. 4.36
 (1709:632)

Gib. Dec. 54 (Bury 6:125)

Gtti. Ver. eccl. 2.7.4.14
 (1763:279)

Vezi vol. 4, pp. 258-264

Amrt. Indulg. pr. 2
 (1735-I:3); *Gtti. Ver. eccl.*
 1.4.2 (1763:36-38)
Vezi vol. 4, pp. 178-180
Amrt. Indulg. 2.1.23
 (1735-II:16-19)

Vezi vol. 4, pp. 180-182;
 284-285
Allat. Purg. 35 (1655:252)
Remp. Cour. 6 (1698:B3v)
Sem. N. T. Int. 2.2.70
 (1767:175)

Edw. Rel. Aff. pr.
 (Miller 2:86-87)

Jeff. Ep. 26.vii.1818
 (Adams 385)

„credinței eroice” a acestui „om mare” și a „doctrinei sale
 teologice solide”, declarînd că nici o altă reformare a Bise-
 ricii (nici măcar a lor) nu putea avea pretenția că este de
 la Dumnezeu dacă e în contradicție cu a lui Luther. Cei
 care au mediat între pietism și raționalism recunoșteau
 la unison că el e cel ce a salvat Biblia de obscurantismul
 medieval, dar s-au delimitat de „imitatorii săi prudenți”
 care l-au urmat potrivit literei, nu potrivit spiritului. Istori-
 cii reformați, pentru care Calvin a fost „un vas ales al
 lui Dumnezeu ce a propovăduit adevărul”, l-au considerat
 totuși pe Luther (într-o manieră în care foarte puțini
 istorici luterani l-au apreciat pe Calvin) „un om mare” și
 „un îndrăzneț apărător al adevărului”, ce a cutezat să
 facă lucruri pe care întreaga lume a trebuit să le admire.
 Fără a renunța la inițiativa polemică, teologii romano-
 catolici au fost obligați de cercetările mai recente să-și
 revizuiască polemicele anterioare și, „la fel ca mulți isto-
 rici, să-l exonereze de greșeala” de a fi negat prezența reală,
 deși era totuși adevărat că Luther negase transsubstan-
 țierea. „După o discuție obiectivă”, rezuma un istoric critic,
 „vom fi mai curînd surprinși de timiditatea primilor noștri
 reformatori decît scandalizați de libertatea pe care și-au
 asumat-o”.

Fără a ignora o astfel de continuitate, ceea ce atrăgea
 acum atenția era discontinuitatea dintre Reformă și isto-
 ria anterioară: este o „monstruozitate”, acuza un teolog
 romano-catolic, să „combini doctrina lui Calvin cu a Sfîn-
 tului Augustin”, așa cum făcuseră învățătorii reformați
 de la Calvin încoace. Un învățat romano-catolic care și-a
 îndreptat atenția spre „demonstrarea faptului că indul-
 gențele au existat în toate timpurile în Biserica lui Dum-
 nezeu” a retipărit întregul text al celor *Nouăzeci și cinci*
de teze pentru a demonstra despărțirea lui Luther de tra-
 diția doctrinală. Evoluția atitudinii lui Luther față de
 purgatoriu era o dovadă a unei astfel de discontinuități,
 la fel cum era și exegeza sa biblică particulară. În tabăra
 protestantă, însăși noutatea exegezei Reformei a făcut
 din aceasta un moment crucial al istoriei. Discontinuita-
 tea sa a dovedit, pentru doi americani care aveau teologii
 ce contrastau drastic, că existase „o oprire a progresului
 [Reformei]”, astfel încît ceea ce reformatorii lăsaseră nefă-
 cut, „jumătatea de reformă a lui Luther și Calvin”, îi obliga
 pe moștenitorii lor „să termine ceea ce au început ei și să
 ne așeze acolo unde ne-au lăsat evangheliștii”. Deși, potri-
 vit radicalilor, făcuse un progres substanțial, „apropiindu-se

Felb. *Hnd.* 3 (1799:73)

Dipp. *Orth.* 8 (1699:106-118)

Felb. *Hnd.* 3 (1799:73)

Byl. *Com. phil.* 4.31
(1713-II:450-451)

Dipp. *Hrt.* 2 (1706:23-24)

Reim. *Apol.* 1.1.3.9

(Alexander 1:114)

Lang. *Nach.* 9.1

(1707-IX:8-9)

Han. *Consist.* 27.x.1709

(Neumeister 115)

Terst. *Abr.* 2.16.9

(Becher 2:325)

Vezi vol. 4, pp. 215-216

Spen. *Pi. Des.* (Aland 60)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 42)

Waly. *Serm.* 39.10

(Baker 2:86)

Wer. *Diss.* 24

(Ryhinerus 1:414)

Mid. *Mir. int.* (1749:ci)

Sem. *Erkl.* 3 (1777:272)

Mid. *Mir. int.* (1749:ci);

Waly. *Serm.* 61.29 (Baker
2:464-465)

Lw. *Bngr.* 3 (Moreton 1:196)

Lschr. *Hör.* (1734:14);

Lschr. *Dr. Pred.* (1733:21)

Schpf. *Luth.* 1.4 (1717:3)

Remp. *Luth.* 4 (1699:16-17)

mai mult de adevărata credință decît fusese papalitatea”, Reforma nu pătrunsese pînă la rădăcinile „adevăratei erezii” și nu fusese în stare să elimine rămășițe precum botezul copiilor, folosirea constrîngerii pentru a impune acceptarea doctrinei, autoritatea literei moarte a Scripturii și apelul la „credință oarbă”. Pietiștii evangheliști, de asemenea, erau – pe nedrept, după părerea lor – atacați pentru că preferau scrierile din tinerețe ale lui Luther celor ulterioare, mai dogmatice, pentru că ei au susținut că Reforma însăși „decăzuse”, iar doctrina preoției universale a tuturor credincioșilor „fusese respectată foarte puțin de la Luther încoace”.

Imperativul „continuării Reformei” și al „corectării erorilor ce rămîn încă” exprima o convingere larg răspîdită: „întreaga Reformă se sprijină pe dreptul raționamentului personal”. „Temelia unică” a Reformei sau „principiul protestant” a fost definit de un teolog elvețian ca însemnînd că „toți creștinii au nu numai dreptul, ci sînt obligați de conștiință să examineze cu propria judecată toate dogmele religiei, indiferent de izvoarele care le-au propus”. Se referea însă oare aceasta la „toate dogmele”, nu doar la cele specifice romano-catolice sau ortodoxe răsăritene, ci la ortodoxia trinitară însăși și la „numeroasele rituri și doctrine” pe care reformatorii le păstrasera? „Eu și ceilalți”, scria un învățat, „dorim să ajungem la o judecată diferită” de cea a generației confesionale, potrivit căreia „Luther a desăvîrșit Reforma”. În percepția unui scriitor anglican, „primii și cei mai importanți reformatori, din timpul domniei lui Henric al VIII-lea, nu au avut puterea de a duce Reforma pînă acolo unde și-au dorit”. Totuși, respingerea de către reformatori a „legilor omenești ale Bisericii” nu ar trebui să însemne că sugerează, argumenta un alt anglican, „că am depășit autoritatea [care] nu se întemeiază pe nici o lege umană, ci este autoritatea lui Hristos”. Teama că toate Bisericile ce rezultaseră din Reformă ar putea cădea în apostazie de la credința creștinătății a temperat elogierea de către protestanți a doctrinei reformate ca tezaur care „ar rămîne neschimbat pentru totdeauna, pînă la sfîrșitul lumii”, la fel ca în cazul elogiului romano-catolic adus „papalității și adevăratei Biserici Catolice, pentru care [este prematur] să se facă «Veșnica pomenire»”.

Astfel se face că tradiția însăși – presupusa tradiție împărtășită a Părinților și conciliilor de demult, ca și tradițiile specifice ale Reformei (inclusiv negarea tradițională

a autorității tradiției) – a ajuns să fie inclusă printre „adevărurile contingente ale istoriei”, pe baza cărora argumentarea în favoarea „adevărurilor necesare” era lipsită de legitimitate. Ortodoxia răsăriteană și romano-catolicismul mai considerau conciliile Bisericii și Scriptura ca autoritate și discutau dacă o majoritate la un conciliu era necesară pentru a stabili acea autoritate, dar un romano-catolic ce acceptase principiile Iluminismului a definit metodologia de care aveau să depindă multe dintre realizările viitorului: „De acum înainte, conciliile nu pot avea decît o funcție istorică în ce privește dogmatica. Ele nu sînt decît o parte a istoriei dogmei”. Această afirmație era valabilă în cazul conciliilor generale de la Niceea și Calcedon, acceptate de toți, și cu atît mai mult în ceea ce privește Conciliul de la Trident. Era caracteristic „filozofiei ebraice” conținute în Vechiul Testament să fie derivată din tradiție, și nu din rațiune, așa cum fusese filozofia greacă. Însă mărturisirea unor Părinți ai Bisericii precum Origen despre existența unei tradiții care fusese prezentă „fără îndoială din vremea creștinismului primar” nu mai putea fi pusă în legătură cu pretinsa „tradiție dogmatică” uniformă, de vreme ce existase în fapt o mare „varietate în aplicarea ei” în diferite locuri; tradiția trebuia înțeleasă critic dacă avea să fie utilizată de „istoria adevărată și de interpretare”.

Înțeleasă în felul acesta, tradiția putea să aducă adesea clarificări, dar uneori și să relativizeze istoria doctrinelor Bisericii. În cursul dezbaterilor legate de relația dintre harul suficient și cel eficient, istoria doctrinei a arătat că învățați ai Bisericii, ortodocși de altfel, îl negaseră pe primul, afirmîndu-l pe al doilea. Continuitatea doctrinei prezenței reale putea fi demonstrată istoric. Cercetarea istorică a demonstrat că existase întotdeauna o slujire sacramentală distinctă în viața și învățătura Bisericii (chiar dacă denumirea „episcop” nu însemnase mereu același lucru), dar și că, dincolo de autoritatea sa, existaseră asociații extraecleziale: istoria a confirmat „instituția primară a episcopilor sau presbiterilor”, dar nu pe cea a cardinalilor. Autoritatea sau infailibilitatea papală era un subiect care putea în mod evident să fie supus unui tratament istoric, atît timp cît apărătorii lui erau obligați să explice orice abuz de autoritate (de exemplu, cel al lui Bonifaciu al VIII-lea) sau orice excepție incontestabilă de la infailibilitate (de obicei, Honoriu I); în practică, această metodă relativizantă s-a aplicat însă „nu

Less. *Bew.* (Rilla 8:12-14)
At. *Par. Epit.* 4.29
(1806:400-401); Ang. *Sil.*
CTrid. 17 (1675:R6r-R6v)
Vezi vol. 4, p. 149
Amrt. *Brd.* (Friedrich 36-37)

Bl. *Unfehl.* 28 (1791:577)

Bl. *Unfehl.* 13 (1791:179)

Bl. *Unfehl.* 28 (1791:564)

Budd. *Phil. Ebr.* pr.
(1720:B1r-B1v)

Vezi vol. 1, pp. 128-134

Sem. *V. T. Int.* prol. 1-2
(1773:2-3)

Tin. *Chr.* 1 (1730:11)

Bert. *Theol. disc.* 18.8
(1792-IV:38-43); Marc. *Inst.*
27 (Tomassini 5:5-95)

Hno. *Theol.* 7.4. pr. 1.3
(1785-VII:367-369)
Deutsch. *Luth.* 1.3.9
(1698:26); Lw. *Bngr.* 2
(Moreton 1:34)

Hdly. *Def.* 6 (1707:69-79)
Mmchi. *Orig. ant.* 4.1.3.1
(1749-IV:271)
Cmrda. *Const.* ap. 2.5
(1732:113-116)

Bianch. *Pot.* 1 6.6
(1745-II:477-502)

Vezi *infra*, pp. 281-283

doar împotriva infailibilității papilor, ci și împotriva celei a conciliilor generale și împotriva autorității tradiției orale. Căci în acest caz, într-o scurgere a multor epoci, tradiția a fost complet schimbată față de doctrina vremurilor de demult”.

Istorică descoperire că „nu există o perioadă a istoriei Bisericii absolut perfectă”, nici măcar epoca apostolică, și că, fără îndoială, existase o dezvoltare a doctrinei a creat probleme de doctrină pentru pozițiile doctrinale ale tuturor Bisericilor. Așa cum rezuma un luteran ortodox, „catholicii sînt chiar mai puțin capabili decît luteranii să indice un singur Părinte al Bisericii care să fie de acord cu ei în toate privințele și care să nu fi scris ceva care să-i contrazică”; cînd a mers pînă acolo încît a adăugat că nu este „necesar, pentru că nu prejudiciază în nici un fel adevărul dacă cineva nu poate indica un astfel de Părinte al Bisericii”, nu s-a mai putut ignora dispariția, cauzată de cercetarea istorică, a consensului patristic ortodox, pe tema căruia, în schisma dintre Răsărit și Apus și apoi în timpul Reformei, toate taberele avuseseră dispute. Argumentele învățaților răsăriteni și protestanți care vizau lipsa dovezilor în favoarea doctrinei purgatoriului îi obligau pe apărătorii acesteia să facă apel nu doar la mărturiile patristice, ci în special la cuvintele cunoscute ale lui Vasile din Cezareea referitoare la tradiția nescrisă, a cărei existență trebuia postulată *a posteriori* din dogma romano-catolică ulterioară. Apelurile Răsăritului la aceleași autorități ca dovadă a vechimii cultului icoanelor se aflau în dispută cu cercetarea istorică privind modul și momentul în care apăruse cultul. Chiar și protestanții erau obligați să admită că în liturghia euharistică formula de sfințire prin cuvintele „Acesta este Trupul Meu” a fost transmisă prin tradiție orală și era, prin urmare, mai veche decît Noul Testament; însă efortul de a folosi o astfel de dovadă pentru a susține o „tradiție apostolică” liturgică sau o credință uniformă „prezentă în toate limbile”, legată „de o credință veche unică în ce privește Euharistia, pe care reformatorii au acuzat-o în zadar că este o invenție”, putea cu greu să fie adecvat rezultatelor erudiției patristice – în primul rînd, fără îndoială, așa cum fuseseră ele prezentate de patrologii protestanți. De asemenea, încercarea de a înfiera doctrina prezenței reale învățată de Radbertus împotriva lui Ratramnus ca o „greșeală inedită”, iar negarea de către Berengarius a prezenței reale ca pe o „lumină în mijlocul

Brnt. Art. XXXIX. 19
(1700:187)

Zinz. Zst. 20 (Beyreuther
3-II:152; 155-156)

Lachr. Unfehl. 11 (1724:78)

Vezi vol. 2, pp. 175-225;
vol. 4, pp. 218-219, 261-262,
297-302, 351
Vezi vol. 2, pp. 304-305;
vol. 4, pp. 284-285
Eug. Bulg. Ort. 12 (Metaxas
50); Wlch. Pol. 3.2.13.10
(1752:789-790)
Coz. Graec. 6.15.882-883
(1719-IV:255-256)
Vas. Spir. 27.66
(SC 17b:478-482);
vezi vol. 4, p. 165
Gaz. Prael. 1.2.1.1.15
(1831-I:137)
Allat. Purg. 35
(1655:251-256)
Eug. Bulg. Ort. 6
(Metaxas 25); Komn. Prosk. 5
(Christophoros 43)
Span. H. e. 5.5; 8.7 (Marck
1:971-972; 1303-1308); Hrn.
H. e. 1.3.24 (Leydecker 1:201)

Rndt. Lit. Or. int. 1.1
(1716-I:iii-vi)

Rndt. Diss. 4 (Saleville 27)

Rndt. Lit. Or. pr. (1716-I:E4v)

Span. H. e. 4.5
(Marck 1:849-851)

Vezi vol. 3, pp. 103-109;
210-228

Hrn. *H. e.* 2.2.10; 2.2.14
(Leydecker 1:265; 269);
Span. *H. e.* 9.10 (Marck
1:1375-1379)

întunericului” era o reflecție mai mult a teologiei calvine decît a istoriografiei critice ca atare.

Calvinismul ortodox, anglicanismul și luteranismul adoptau totuși o atitudine la fel de defensivă ca și ortodoxia răsăriteană și romano-catolicismul cînd aceeași istoriografie critică era aplicată doctrinelor pe care le aveau în comun, în primul rînd doctrinei Treimii și celei a persoanei lui Hristos. *Filioque*, conflictul escaladat între Răsărit și Apus pe tema purcederii Duhului Sfînt, la care nici exegeza, nici speculația [teologică], nici politica bisericească nu au reușit să ofere o soluție, era acum supus rezolvării cu ajutorul investigației istorice. O listă istorică a ereziilor trinitare, așa cum era prezentată de Epifanie; o istorie completă a lui Arie și a arianismului; „o relatare succintă a ereziei sabeliene și a argumentelor pe baza cărora Părinții catolici au combătut-o”; o istorie detaliată a dezvoltării hristologiei în secolul al V-lea; o revizuire cronologică a controversei pe tema „celor trei capitole” din secolul al VI-lea – oricare dintre aceste forme de digresiune istorică putea încă să fie, în toate aceste Biserici, o metodă de a introduce o teză în teologia dogmatică. Însă istoricii trebuiau, de asemenea, să se confrunte cu un cult timpuriu al Fiului lui Dumnezeu ca persoană divină și cu întrebarea supărătoare: „De ce îi trebuise doctrinei ortodoxe despre Sfîntul Duh un timp atît de neobișnuit de lung pentru a se dezvolta dacă fusese învățată «pretutindeni, întotdeauna și de către toți»?” și, în consecință, cu întrebarea: „A vrut sau nu Biserica primară – adică învățătorii ei – să formuleze un crez” prin formula baptismală „numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh?”.

Atunci cînd istoricul care a pus această ultimă întrebare a afirmat apoi: „Nici nu acceptăm că tot ce este necunoscut sau nefăcut în primele secole este automat incorect”, o astfel de recunoaștere a varietății aspectelor doctrinei – așa cum apare ea documentată în istoria primelor cinci secole, ca și în dezvoltările ulterioare ale doctrinei după mărturisirile din epoca Reformei – nu a putut, în ciuda eforturilor sale, să înceteze brusc la adăpostul special al secolului I. Încercarea de a folosi cronologia ca bază pentru trasarea distincției în privința autorității între scrierile „canonice” ale Noului Testament și scrierile „bisericești” din secolele următoare fusese zădărnicită din punct de vedere istoric și, în consecință, fusese implicată în dispute din punct de vedere teologic. Dacă teologia ortodoxă trebuia să admită că existase o revelație progresivă

Vezi vol. 2, pp. 211-225

Wlch. *Spir.* pr. (1751:A4r)

At. Par. *Epit.* 1.2.4
(1806:156-157)

Pnch. *Dict.* (1736:53-74)

Sherl. *Soc.* 3 (1698:124-149)
Bert. *Theol. disc.* 26, 15-18
(1792-V:235-259)
Vezi vol. 1, pp. 286-288
Nrs. *Syn. quint.* 3
(Berti 2:15-20)

Mos. *Vind. disc.* 1.8.6
(1722:225)
Ors. *Ist.* 14.105
(1747-VI:266-268); Zinz.
Gem. 3 (Beyreuther 4-I:51-52)

Sem. *Frag.* 24 (1780:155)

Mt. 28,19-20

Sem. *Frag.* 24 (1780:155)

Sem. *Erud.* (1765-I:158)

Sem. *Erkl.* 1.2 (1777:28)

Sem. *Erkl.* 2 (1777:197)

Lmp. *Hist.* 2.2 (1747:74)

Ost. Dz. serm. 2 (1722:49)

Ost. Dz. serm. 8 (1722:290)

Ost. Arg. ref. pr. (1720:B4v)
Frnck. Meth. 3.19 (1723:98);
Frnck. Pred. Epif. 3 (1699:6)

Bert. Theol. disc. 12.2
 (1792-III:7-8)

Newm. Dev. 1.1 (Harrold 38)

Eug. Bulg. Ort. 4 (Metaxas 20)

Conc. Rel. riv. 2.1.7
 (1754-I:121-122); *Mmchi.*
Orig. ant. 2.1.4.5
 (1749-I:288-292)
Beng. Gnom. Lc. 2,2
 (Steudel 225)

Lmp. Hist. 2.10 (1747:295)

Ost. Arg. ref. Mt. 28; 1Cor.
 15 (1720-II:46; 220)
Wer. Diss. 4.3
 (Ryhinerus 1:90-91)
Reim. Apol. 2.3.1.3
 (Alexander 2:183)

Spen. Mess. pr. (1701:v)
Spen. Bed. 2.1.2
 (Canstein 1:329)

Dipp. Hrt. 1 (1706:10-11)

Sem. Erud. (1765-I:25-27; 49)

Sem. N. T. Int. pr. 8 (1767:19)

Vezi vol. 4, pp. 335-340

Nrs. Hist. pel. 1.2
 (Berti 1:13-14);
Sem. Erud. (1765-I:21)
Bec. Lóp. Nuev. Ab.
 (1739:14)

Ors. Ist. 20.32 (1747-IX:80)

de-a lungul istoriei Vechiului Testament, nu trebuia să recunoască o progresie similară de-a lungul istoriei Bisericii încă din vremea Noului Testament și, prin urmare, o clasificare a învățăturilor obscure ale lui Hristos ca fiind date primilor ucenici? În ciuda recomandărilor de a folosi „moderația” în aplicarea metodei istorice la studiul Scripturii, învățăturile lui Hristos și persoana Sa nu mai puteau fi excluse de la aplicarea unei asemenea metode.

Dogma hristologică și personajul istoric Iisus

Pentru că istoria este istorie: a insista că istoria sacră a fost istorie în sensul că se întâmplase cu adevărat implica neapărat faptul de a fi de acord că era istorie și în sensul că este supusă schimbării. „Într-o lume superioară este altfel”, ar fi spus un apărător important al ortodoxiei, „dar aici, jos, viața înseamnă schimbare, iar a fi [matur] înseamnă a te fi schimbat des”. Prin întrupare, Dumnezeu Cel de dincolo de timp devenise de bunăvoie subiect al scurgerii timpului și astfel era posibil – și admis – să se supună istoria acelei vieți din interiorul timpului studiului dovezilor istorice. Dacă dovezile arătau că Quirinius fusese cu adevărat guvernator al Siriei când s-a născut Iisus, dar că relatările lui Francisc de Assisi despre stigmate erau „minciuni nerușinate”, trebuia ca metoda de apreciere a acestor dovezi să fie solidă. Iar dacă în relatările evanghelice legate de Înviere chiar lipsa dovezilor în multe dintre mărturiile le-a demonstrat unora „caracterul unui istoric absolut cinstit”, contradicțiile dintre aceste relatări li se păreau altora o dovadă a „manipulării”. O perioadă cu conștiință istorică, în care credincioșii erau avertizați de alți credincioși „să nu accepte religia creștină fără spirit critic și orbește” și să facă „din studiul exegetic temelia tuturor celorlalte părți ale teologiei”, a întrezărit o ocazie specială pentru „cercetarea academică serioasă” a cărților istorice ale Bibliei.

Înscriindu-se pe linia umanismului erasmic, bibliștii continuau să facă din filologia sacră – limbi biblice și critică textuală – fundamentul unei astfel de cercetări. Dintre bibliștii istoriei creștine occidentale, cei mai influenți fuseseră cei doi traducători, Ieronim și Luther. Datorită ortodoxiei și erudiției sale, Ieronim, „cel mai mare dintre Părinți”, fusese singurul capabil, poate chiar „destinat de Providență”, să-și asume sarcina traducerii Bibliei în latină;

cu toate acestea, toți trebuiau să admită că filologia biblică făcuse progrese față de perioada Septuagintei și a Vulgatei. În rîndul protestanților, învățații de toate orientările aveau un respect asemănător față de traducerea în germană a lui Luther, ca una care întruchipa cea mai înaltă cunoaștere biblică a acelor vremuri, dar erau de acord și că era necesar ca ea să fie corectată în lumina unor cercetări mai recente. Apelul la o erudiție critică a venit imediat din partea celor care doreau ca ortodoxia primită să fie revizuită sau respinsă, în timp ce preocuparea că erudiția teologică era legitimă doar dacă era „de folos singurului lucru necesar” era exprimată de cei ce vedeau o continuare a raționalismului între un anumit tip de ortodoxie și un anumit tip de antiortodoxie. Totuși, acuzația auzită frecvent că pietismul era în mod caracteristic ostil erudiției filologice a fost respinsă de opera unor erudiți precum August Hermann Francke, care, în calitate de profesor de limbă greacă și de limbi orientale (semitice) la Universitatea din Halle, a impulsionat studiul limbilor biblice și în același timp a subliniat limitele unei înțelegeri istoriciste superficiale a Scripturii, și Johann Albrecht Bengel, ale cărui realizări tehnice au trebuit să fie apreciate de erudiți de toate orientările și confesiunile.

Un corifeu al criticii textuale a Noului Testament și totuși un adept convins al inspirației Bibliei a fost de acord cu oponenții săi că aceleași principii și metode ale criticii textuale trebuiau aplicate Scripturii la fel ca oricărui alt text. Așa cum fusese și pentru umaniști, „coma ioaneică”, 1In. 5,7, era „cea mai complicată” problemă a criticii textuale, nu numai în rîndul erudiților și al teologilor, ci și printre laici. Nu „se găsea în diferite manuscrise vechi, nici în versiunile inspirate de ele”, observa un predicator, care adăuga: „În schimb, se găsește în multe altele”. Adversarii doctrinei treimice citau această „interpolare tîrzie” ca dovadă a falsificării de către ortodocși a textului biblic, susținînd (deși fără dovezi istorice) că fusese folosită sau inventată de apărătorii lui *homoousios* la Conciliul de la Niceea. Unii apărători ai doctrinei ortodoxe au respins explicațiile potrivit cărora intrase în text din neatenție sau înșelăciune și-l citau ca autentic. Unul dintre ei „nu avea nici cel mai mic dubiu că Sfîntul Ioan l-a scris cu adevărat” și și-a exprimat indignarea că „în rîndul protestanților există unii cu pretenții de erudiție teologică ce pun la îndoială sau neagă acest lucru”. Cu

Bert. *Diss. hist.* (1753-I:177)

Neum. *Rch.* 23 (1751:749);
Lang. *Paul.* 1.2.2 (1718:59);
Sem. *V. T. Int.* 2.2.123
(1773:352)

Frnck. *Ber. Obs.* 1-3
(Peschke 257-263)

Tin. *Chr.* 6 (1730:66)

Lw. *Chr. Perf.* 14
(Moreton 3:237)

Zinz. *Gespr.* 1
(Beyreuther 1-III:5)

Gtz. *Unt.* (1693:G4r)

Frnck. *Meth.* 3.15 (1723:88)
Frnck. *Mand. Scrip.* 1
(1706:2); Frnck. *Id.* 26-27
(Peschke 182-183)
Sem. *N. T. Int.* pr. 10
(1787:25); Krks. *Theol. diat.*
8 (1898:131); Ub. *Int.* 1.3.
prol. (1886-II:503); Rtl. *Recht.*
1.11.73 (1882-I:606-608)

Beng. *Gnom.* pr. 8
(Steudel xx)

Sem. *N. T. Int.* 1.1.14
(1787:35)

Vezi vol. 4, p. 370
Mrck. *Text. exerc.* 46.1
(Velzen 14:441)
Pff. *Hist. theol.* 2.10
(1724-I:295)
Apud Zinz. *Gespr.* 9
(Beyreuther 1-III:84)

Tnnt. *Serm.* 22 (1744:424)
Reim. *Apol.* 2.5.1.7
(Alexander 2:436); Milt.
Doct. 1.5 (Patterson
14:214-216)

Dipp. *Orth.* 5 (1699:65)
Bert. *Theol. disc.* 7.3
(1792-II:11-14)
Strz. *Enchir.* 5.2
(1828:197-198); Wsly. *Serm.*
55 (Baker 2:374-386); Mrck.
Comp. 5.18 (Velzen
18:110-111)
Neum. *Rch.* 24
(1751:782-783);
Terst. *Abr.* 1.3.1; 1.3.12
(Becher 2:49; 54)

Sherl. Soc. 1.2 (1698:4);
 Sherl. Vind. 6 (1690:209-210);
 Zinz. Lond. Pred. 1.8; 5.12
 (Beyreuther 5-1:62-63;
 5-II:195)
 Brnt. Art. XXXIX. 1
 (1700:38); vezi vol. 1,
 pp. 230-232; vol. 4, p. 354
 Beb. Gl. 2 (1685:33); Strz.
 Enchir. 5.2 (1828:197-198)
 Reim. Apol. 2.1.3.6
 (Alexander 2:89-90)
 Reim. Apol. 2.5.1.2
 (Alexander 2:427)
 Strz. Enchir. 2.5
 (1828:69-70); Drnd. Fid.
 vind. 1.11 (1709:32); Mrck.
 Comp. 1.17 (Velzen
 18:109-110); Zinz. Gem. 3
 (Beyreuther 4-1:46-76)

Zinz. Hom. 33
 (Beyreuther 3-I:363)

Vezi vol. 4, pp. 197-208
 Zinz. Red. 1
 (Beyreuther 1-II:12)
 Zinz. Red. 1
 (Beyreuther 1-II:12)
 Zinz. Off. Red. 21
 (Beyreuther 2-IV:218-219)

Vezi vol. 1, pp. 191-205
 Frnck. Pred. Epif. 2
 (1699:40-42); Zinz. Lond.
 Pred. 1.4 (Beyreuther
 5-I:23-28)
 At. Par. Epit. 3.13
 (1806:340-343); Strz. Enchir.
 2.4 (1828:58)

Calv. Inst. (1559) 2.15
 (Barth-Niesel 3:471-481);
 Eus. H. e. 1.3.7-9 (GCS 9:32)

Ern. Opusc. 6
 (Fritsch 384-391)
 Stod. Sfty. 3 (1687:41-43);
 Drnd. Diss. 2.26.2
 (1703:193); Baum. Pred. 2.2
 (Kirchner 2:62-69); Nas.
 Dipp. 3 (1701:34); Frnck.
 Pred. Epif. 2 (1699:48-49)
 Wlch. Pol. 2.4.50 (1752:239)
 Edw. Rel. Aff. 3.1
 (Miller 2:236)

Baum. Pred. 2.3 (Kirchner
 2:93); Zinz. Lond. Pred. 3.6
 (Beyreuther 5-1:361-362)

Sem. Rel. 3 (Schütz 27)

Mrck. Cant. pr. (Velzen
 2:11); Mrck. Apoc. pr. 91
 (Velzen 8:J4r)
 Zinz. Hom. 24
 (Beyreuther 3-I:237)

Pet. Hchzt. 6.8 (1701:198-199)

toate acestea, „prima și cea mai de seamă” evidență biblică a dogmei rămînea pasajul la care „Părinții catolici au apelat întotdeauna”, formula baptismală trinitariană din „însărcinarea și imputernicirea” dată de Hristos în Matei 28,19, pe care cei ce considerau „coma ioaneică” adevărată, dar și cei mai vehemenți contestatari ai ei o legau de aceasta; însă în ciuda afirmațiilor răuvoitoare legate de autenticitatea celei din urmă, atestarea textului în Evanghelia după Matei era practic unanimă, iar teologii Bisericii din toate confesiunile o puteau expune fără teamă.

Dincolo de orice autentificare a textului Noului Testament, interpretarea sa depindea de premisele hermeneutice ale celui care o făcea. „Cineva care nu a învățat niciodată greacă sau ebraică”, promitea Zinzendorf, „poate deveni un exeget cu ajutorul unei hermeneutici bazate pe rănilor lui Hristos”, hristocentrism pentru care el invoca teologia crucii a lui Luther ca precedent: era un „dezastru” în teologie să începi cu doctrina despre Dumnezeu, și nu cu cea a lui Hristos sau să definești păcatul mai curînd ca făptuirea răului decît ca refuz al credinței în Hristos. Un indicator avantajos al sistemelor hermeneutice alternative pentru Evangheliile continua să fie asigurat de diferitele denumiri date lui Iisus Hristos. Ortodoxia răsăriteană vorbea despre El ca despre „împărat, dătător al legii și judecător”, o versiune diferită de triada de denumiri cunoscută din *Instituțiile* lui Calvin, însă prezentă deja în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu, „prooroc, preot și împărat”; în ciuda criticilor, formula, ca tot unitar ori în una sau mai multe părți ale sale, se bucura de o largă susținere, chiar și din partea socinienilor (deși aceștia erau acuzați că o folosesc „într-o manieră cu totul pervertită”). Ca și această triadă, „Răscumpărătorul”, ca acela ce a fost „cumpărătorul și prețul”, și „Mijlocitorul”, ca obiect al credinței mai adecvat decît denumirea „Fiu al lui Dumnezeu”, aveau avantajul că făceau legătura între persoana și lucrarea Lui. Opozanții raționaliști ai hristologiei dogmatice au încercat să vorbească despre El ca despre „întemeietorul unei noi religii”. Cîntarea Cîntărilor și Apocalipsa lui Ioan, a căror interpretare era dificilă prin metodele hermeneuticii critico-istorice, erau surse deosebit de fecunde de nume pentru Hristos; pe lîngă *rege, preot, păstor* și *frate*, „cuvîntul *mire* este cel mai dulce nume acordat Mîntuitorului în Sfînta Scriptură”. „Mîntuitor” (*Heiland*)

a devenit atât de utilizat de pietiști și în special de moravieni, pentru care era „o teologie desăvârșită a lui Dumnezeu, o teologie sistematică” (deși în relație organică cu „teologia lui Dumnezeu Tatăl”), încât înșiși pietiștii au obiectat împotriva lui, considerându-l un clișeu.

Avînd autoritatea tradițională a unui mileniu și jumătate de dezvoltare dogmatică ortodoxă, hristologia articulată mai ales la Conciliile de la Niceea și Calcedon a reprezentat „consensul” tuturor Bisericii și teologilor reprezentativi – anglicani și ortodocși răsăriteni, ca și „Doctor Luther, cu care Biserica reformată și calvină erau de acord”. Criticii, evanghelici și raționaliști, ar putea considera terminologia sa tehnică legată de „unirea ipostatică” și „comunicarea înșușirilor” sau „persoană” și „natură” ca o elenizare a evangheliei și „o gilceavă academică a filozofiei păgîne” care pune în umbră mesajul lui Iisus cel istoric; însă citarea decretului calcedonian ca pe un astfel de consens asigura o bază pentru examinarea doctrinală a altor probleme hristologice – inclusiv chestiunea lui Iisus ca personaj istoric. Limbajul lui Pavel referitor la „Hristos Iisus, fiind chipul Tatălui”, nu era doar simbolic, ci ajuta și la explicarea termenului său din versetul următor, „S-a deșertat pe Sine”, de vreme ce înțelesul paradoxal al acestui verset era: „S-a deșertat pe Sine într-o manieră nedeșertătoare”; primul verset și ultimul ale prologului Evangheliei după Ioan constituiau exemplul suprem în toată limba greacă, păgînă sau creștină, al „diferenței dintre «ființă» și «devenire»”.

Limbajul tehnic al dogmei hristologice nu era limitat la dogmatică, ci străbătea și evlavia creștină, fiind apărut de pietiști precum Spener, în ciuda acuzației că ei l-au „abolit”. Pietiștii erau acuzați și că aveau o hristologie ce nu era „practic diferită de cea a reformatilor”, împotriva căreia luteranii aduceau încă acuzația că este fundamental raționalistă; însă teologilor reformați li s-au alăturat cei romano-catolici în denunțarea doctrinei „ubicuiștilor” luterani ca „nebună” și „monstruoasă”, deoarece învăța că atributele „incomunicabile” ale naturii divine, precum ubicuitatea, fuseseră comunicate naturii umane a lui Hristos. Deja în secolul al XVIII-lea exista o sensibilitate specială în privința acestei teme, ca și în a celor mai multe dintre temele hristologice, pentru aspectele tradiției ortodoxe în care fusese afirmată și subliniată integritatea naturii lui Iisus. Ambele variante ale textului decretului de la Calcedon erau corecte din punct de vedere teologic: persoana

Zinz. *Gem.* 35 (Beyreuther 4-II:110-111); Zinz. *Lond. Pred.* 3.4; 6.2 (Beyreuther 5-I:309; 5-II:331-332)

Beng. *Brüd.* 1.1.14 (1751:12)

Vezi vol. 1, pp. 215-225; 267-278

Zinz. *Gem.* 3 (Beyreuther 4-I:67)

Zinz. *Hom.* 14 (Beyreuther 3-I:136)

Dipp. *Orth.* 4 (1699:52)

Lmp. *Hist.* 2.6 (1747:176)

Fil. 2.5-6
Mrck. *Exeg. exerc.* 41-42 (Velzen 9:661-689)

Fil. 2.7
Eug. *Bulg. Ort.* 4 (Metaxas 19); Fil. *St.* 124 (Soc. *Fil.* 3:65-70)

In. 1,1; 1,14

Beng. *Gnom.* In. 1,14 (Steudel 322)

Fusc. *Sac. cr.* (1756:21-22); Neum. *Fünf.* 2 (1726-I:216)

Spen. *Mess.* (1701:43-47)

Nmnn. *St. Ver.* 29 (1696:69)
Deutsch. *Luth.* 2.3.11 (1698:98-99)
Vezi vol. 4, p. 234

Gtz. *Bek.* (1696:24-25)
Arb. *Des. myst.* 5.6.50 (1764:617); Bert. *Theol. disc.* 27.1 (1792-V:270-273)
Hrn. *H. e.* 3.1.45 (Leydecker 1:352); Mrck. *Comp.* 19.25 (Velzen 18:383); Span. *Ev. vind.* 3.6 (Marck 3:460)
Lmp. *Theol. nat.* 236-237 (1734:68-69)

Vezi vol. 4, pp. 374-384

At. *Par. Epî.* 3.4-5 (1806:300-307)

Vezi vol. 2, p. 85

Vezi vol. 1, pp. 323-324
At. Par. *Epit.* 3.7
(1806:313-317)

Vezi vol. 1, pp. 241; 260

Pnch. *Dict.* (1736:49-51);
Drnd. *Fid. vind.* 1.35
(1709:118-121); Bulg. *Kat.*
73 (1940:185-186)
Amrt. *Theol. eclec.* 8.1.6
(1752-2-III:22)
Amrt. *Theol. eclec.* 8.4.1
(1752-2-III:62-63)
Vezi vol. 2, pp. 90-103
Bert. *Theol. disc.* 26.10
(1792-V:211-212)
Sem. *Rel.* 3 (Schütz 26-27)

Tin. *Chr.* 1 (1730:9)

Bbyn. *Lw. Gr.* 2
(Sharrock 2:100)
Lsch. *Del.* (1707:11)

Eug. Bulg. *Ort.* 4
(Metaxas 19-20)
Vezi vol. 2, pp. 253-268
Mynet. *Betr.* 25 (1846-1:302)

Sherl. *Def.* 3 (1676:295-296)

Fil. *St. (Soč. Fil.)* 2:51

Jeff. *Ep.* 31.x.1819
(Adams 388)

Ost. *Arg. ref. pr.*
(1720:B4v-C1r);
Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:25)

Tin. *Chr.* 5 (1730:48)

Sem. *Frag.* 5 (1780:37)
Reim. *Apol.* 1.1.5.9; 2.1.2.3
(Alexander 1:165; 2:45)

Less. *Frag. epil.*
(Rilla 7:812-852)
Less. *Zw. int.*
(Rilla 8:254-258)

divino-umană a lui Iisus Hristos era „din două naturi”, dar și „în două naturi”. Hristologia ortodoxă a cerut condamnarea ereziei apolinariste potrivit căreia Logosul divin luase locul sufletului în natura umană a lui Iisus: El a fost în întregime om și în întregime istoric, avînd un suflet uman deplin și tot ce era necesar pentru a fi cu adevărat om, incluzînd o voință umană distinctă și o „acțiune”¹ umană distinctă, deși fără posibilitatea de a păcătui.

„Atunci cine este sau cine a fost acest Iisus?” – aceasta era „o întrebare cu conținut parțial istoric, parțial moral”. Chiar și un gînditor ce reducea „revelația exterioară” la religia naturală trebuia să abordeze și partea istorică, și pe cea morală a întrebării, „evidența suficientă [istorică] a unei persoane trimise de la Dumnezeu” și „exemplul nobil [moral]” al „acestei persoane divine”. Indiferent ce a mai fost Iisus și indiferent ce altceva mai făcuse, El era „trimisul lui Dumnezeu Care cunoștea gîndul Acestuia și conținutul legămîntului cu sărmana lume” – mai mult decît proroc, după cum au insistat, avînd un motiv special, cei ce s-au confruntat cu Islamul, dar cu siguranță nu mai puțin. El a predicat dragostea lui Dumnezeu și Împărăția Acestuia, dar a dat și un „exemplu sfînt” care trebuie urmat. „A pune persoana lui Hristos în opoziție față de Evanghelia Sa”, ca și cum ascultarea față de Evangheliile nu ar fi parte din închinarea acordată Lui, nu era, prin urmare, posibil, întrucît ceea ce a învățat Iisus și ceea ce a făcut El nu puteau fi separate: „cele două sînt una”. Făcînd efortul de a recupera „caracterul lui Iisus Hristos” și „elementele unui sistem de o sublimă moralitate, cum omul nu a mai conceput vreodată”, unii considerau că structura literară a Evangheliilor făcea sarcina de a „extrage ceea ce îi aparține cu adevărat din tot gunoiul în care e îngropat” mai complicată și mai ambiguă decît presupunea un astfel de reducionism raționalist. Rămînea de discutat cît din ceea ce a învățat cu adevărat era nou și cît era doar o reafirmare a moralității iudaice. Se ridica apoi, în schimb, problema exprimată în titlul celei mai senzaționale cărți pe acest subiect, scrisă de Hermann Samuel Reimarus în secolul al XVIII-lea, publicată postum – și anonim – de Lessing: *Intenția lui Iisus și a ucenicilor Săi*.

1. Pentru „acțiune”, respectiv „lucrare”, vezi vol. 2, pp. 91-92 (n. trad.).

Deși sintagma *dogmă hristologică* se referea, în sensul strict al cuvintelor, numai la persoana lui Hristos, neexistînd o dogmă acceptată de toți referitoare la lucrarea Sa, atît Răsăritul, cît și Apusul au avut controverse pe tema hristologiei ortodoxe nu doar pentru a proteja un sistem al metafizicii sacre, ci și pentru a afirma o cale a mîntuirii. Dincolo de conținutul specific, toți erau de acord că Hristos a fost cine a fost pentru a putea face ce a făcut; tradițiile particulare sau teologii care vorbeau în nume personal au ales una sau alta dintre teologiile alternative ale întrupării determinate de dogma de la Niceea și Calcedon cu privire la persoana Dumnezeu-Omului, în funcție de metaforele alternative pe care le utilizau pentru a defini opera Sa mîntuitoare. Faptul că teoriile recunoscute despre răscumpărare au devenit ținte ale criticilor dogmei hristologice era în acord cu corelarea existentă în tradiția ortodoxă între persoană și lucrare. Se pot spune multe despre ipoteza istorică potrivit căreia respingerea hristologiei calcedoniene și căutarea personajului istoric Iisus erau primele vizate în procesul de redefinire a doctrinei răscumpărării.

Așa cum au coexistat critica dogmei hristologice din secolul al XVIII-lea și persistența ei față de credința, învățătura și mărturisirea oficiale ale Bisericii, la fel teoriile tradiționale ale răscumpărării ofereau încă definiția publică a lucrării lui Hristos, chiar dacă fuseseră propuse diferite revizuii ale lor. Răscumpărarea era un subiect care „trebuie tratat cu strictețe și cu o extremă acuratețe a exprimării” datorită mizei foarte mari. „A opune o carte sau un tratat «meritului lui Hristos» este unul dintre cele mai netrebnice șiretlicuri ale dușmanului cel rău”, avertiza un predicator și conducător al Bisericii, căruia i se alăturau diferiți apărători ai acestui concept de *merit*. Încă din vremea Reformei protestanții atacaseră doctrinele romano-catolice despre merit și har, dar aveau să se alătore adversarilor lor pentru a afirma învățătura predecesorului lor comun Augustin potrivit căreia Hristos nu meritase¹ propria întrupare, dar cîștigase prin ea și prin opera mîntuitoare harul pentru omenire. Protestanții ortodocși îi atacaseră pe pietiști pentru pretinsa îndepărtare de doctrinele Reformei despre merit și har, dar și unii, și alții foloseau aproape același limbaj pentru a afirma că

1. Hristos nu „meritase” propria întrupare pentru că nu El era cel care trebuia să fie mîntuit, ci neamul omenesc în numele căruia S-a întrupat (n. trad.).

Vezi vol. 3, p. 136

Vezi vol. 1, pp. 255-267

Brnt. Art. XXXIX. 2
(1700:53)

Zinz. Hom. 5
(Beyreuther 3-I:57)

Nss. Dipp. 3 (1701:35-36)

Vezi vol. 4, pp. 188-197

Aug. Praed. sanct. 15.30
(PL 44:981-982)
Amrt. Theol. eclec. 8.3.2
(1752-2-III:55)
Aug. Pecc. merit. 1.33.62
(CSEL 60:63)

Albrt. Vind. 1.13 (1695:21-22)

Spen. *Bed.* 1.1.62
(Canstein 1:315); Mayr. *Red.*
13 (1702:747)
Mên. *Did.* 5.17; 1.7
(Blantès 344; 73)
Ost. *Dz. serm.* 5
(1722:184-185)

In. 10,18
Rnd. *Fid. vind.* 1.58
(1709:186)
Mên. *Did.* 1.6 (Blantès 65)

Apud Lw. Reas. 1
(Moreton 2:75-80)

Fac. 22,1-19

Apud Jcksn. Rem. (1731:22)

Reim. *Apol.* 2.5.3.16
(Alexander 2:516)

Reim. *Apol.* 1.5.2.7-8
(Alexander 1:742-749)

Strz. *Enchir.* 1.2 (1828:18-19)

Vezi vol. 1, pp. 42-43

Vezi vol. 3, pp. 176-178

Mên. *Did.* 1.3 (Blantès 31);
Bryn. *Lw. Gr.* 2
(Sharrock 2:106-109)

Ost. *Arg. ref.* In. 19,17-42
(1720-II:148)

Poir. *Oec. div.* 3.17
(1705-II:820)

Mrck. *Comp.* 20.17
(Velzen 18:397);
vezi vol. 4, pp. 205-206
Frnck. *Pass. Joh.* 4; 9; 1
(1733:73-74; 148; 18)
Zinz. *Soc.* 14
(Beyreuther 1-I:147)

Zinz. *Hom.* 5
(Beyreuther 3-I:51)

Mayr. *Red.* 13 (1702:731)

„fără meritul lui Hristos care a devenit meritul nostru” atingerea mântuirii era imposibilă. Crucea era un tron împărătesc și temelie Bisericii, „fundamentul îndreptățirii” și „principiul îndumnezeirii noastre”. Trebuia să existe o apărare în fața acuzației că, de vreme ce Hristos a spus că Își dă viața de bunăvoie, moartea Sa a fost un act suicidal; paradoxul era că „acela nepătimitor pătimește, Dumnezeu cel nemuritor moare”.

Două dintre cele mai importante obiecții împotriva „răscumpărării păcatelor realizată de Fiul lui Dumnezeu” erau cea potrivit căreia „este o jertfă omenească pe care firea însăși o respinge cu scîrbă” și cea că „Îl arată pe Dumnezeu pedepsindu-l pe cel fără vină și achitîndu-l pe cel vinovat”. Prima a fost uneori elaborată pe baza acuzației, care făcea aluzie la jertfirea lui Isaac, că o astfel de viziune despre răscumpărare nu era altceva decît o „confirmare a legii iudaice care permite sacrificiile umane”. Respingerea „sistemului mântuirii, concept cu concept, afirmație cu afirmație, ca fiind fals și plin de contradicții” cerea însă și o retraducere și o reinterpretare a capitolului 53 din Isaia, despre care, în Biserica veche, se considera că afirmă, mai pe larg decît oricare alt pasaj din Noul Testament, că specificul substitutiv al morții lui Hristos nu era, după cum afirma o formulare medievală, „doar pentru noi, ci și de dragul nostru”. Însă descrierea morții lui Hristos ca „jertfa de pe Muntele Golgota”, pe care „El I-a adus-o lui Dumnezeu pentru a ispăși păcatele noastre, pentru a ne elibera de moarte și pentru a ne da posibilitatea de a obține dreptul la viața veșnică”, însemna că „necesitatea” unei asemenea jertfe nu provenea nici de la Dumnezeu, nici de la Hristos Însuși, ci de la omenirea păcătoasă, în locul căreia Hristos făcuse ascultare pasivă și activă. Definiția lui „Hristos în locul nostru” trebuia „păstrată mai mult decît toate celelalte doctrine”. Totuși, în mod paradoxal, tocmai cînd accentul pus pe rănila Mîntuitorului devenea mai explicit, presupunerea subînțeleasă că în ceea ce privește răscumpărarea sacrificială există un acord creștin universal devenea ea însăși o problemă.

Parțial, această problemă avea legătură și cu a doua critică, ideea „judecății singeroase teribile pe care Dumnezeu a pronunțat-o împotriva Fiului Său Unul-Născut în Vinerea Patimilor”. Punctul asupra căruia cei mai radicali critici erau de acord cu dogma hristologică, forța morală supremă și nevinovăția desăvîrșită ale omului Iisus, care

Jeff. Ep. 21.v.1803
(Adams 331)

Edw. Rel. Aff. 1
(Miller 2:123-124)

Lmp. Betr. 1.14 (1756-I:318)

Lw. Ser. Cl. 17
(Moreton 4:175)

Scriv. Seel. 1.3 (Stier 3:74)

Lmp. Betr. 1.15 (1756-I:343)

Vezi vol. 4, pp. 192-194;
196-197; 315-318; 350-351

Nas. Dipp. 3;
4 (1701:36; 37); Bsyn.
Lw. Gr. 2 (Sharrock 2:86)

Mayr. Witt. 1 (1686:17)
Mayr. Red. 13 (1702:739)
Mën. Did. 1.7 (Blantës 75-76)

Edw. Rel. Aff. 3.4
(Miller 2:273-274)

Swed. Ver. Chr. 11.640
(1771:389)

Vezi vol. 3, pp. 157-171
Vezi vol. 4, pp. 198-199;
203-204; 273; 381-383

Mën. Did. 1.7 (Blantës 74);
Grig. Mont. Am. sag. 4.42
(Gendrot 113)
Waly. Hom. 1.3 (LPT 125);
Bert. Theol. disc. 2.3
(1792-I:80-81)

Dör. Pet. 12-13 (1718:35-36)

Lw. Reas. 2 (Moreton 2:98)

Tin. Chr. 4 (1730:40); Tnnt.
Disc. 1 (1745:29-30); Wsly.
Hom. 1.1 (LPT 124)

Bsyn. Lw. Gr. 2
(Sharrock 2:108); Stod.
Sfty. 11 (1687:322)
Poir. Théol. cr. 1.1.2
(1690-I:15); Brnt. Art.
XXXIX. 13 (1700:131); Nas.
Dipp. 5 (1701:43); Terst. Abr.
2.7.2 (Becher 2:214-215)

a întruchipat „toate calitățile umane”, părea dărîmat de descrierea morții lui Hristos ca descoperire a dreptății punitive a lui Dumnezeu printr-o „pedeapsă exemplară a lui Dumnezeu asupra păcatului”. Unii apărători ai ortodoxiei au căutat să îndulcească asprimea acestei imagini, sugerînd că „pentru a avea o idee adevărată despre creștinism nu trebuie să considerăm că Domnul binecuvîntat a suferit în locul nostru, ci ca reprezentant al nostru, acționînd în numele nostru”, sau reamintind sufletului credincios de infinita valoare pe care Hristos i-o conferise suferind pentru el ori descriindu-L pe Hristos în timp ce suferea drept „chezășie adevărată a tuturor celor aleși”. Însă corolarul doctrinei Reformei despre îndeptățirea prin credință, care însemna atribuirea păcatelor omenești lui Hristos și în același timp a dreptății lui Hristos păcătoșilor, părea că doar amplifică imaginea „Dumnezeului drept, Dumnezeu mînios” și „Dumnezeu supărat” care fusese împăcat de „sîngele lui Iisus”, care, fiind sîngele Logosului întrupat, avea valoare infinită. Nimeni nu mai credea că e convingător să vorbească ca și cînd „suficiența lui Hristos ca Mijlocitor” ar fi o confirmare a acestui „simț al frumuseții morale a celor dumnezeiești”, iar unii chiar găseau că „atribuirea meritului și a dreptății lui Hristos este imposibilă”.

Cele două teme, a morții lui Hristos ca jertfă și a justificării dreptății lui Dumnezeu, fuseseră în mod ingenios coroborate în doctrina lui Anselm despre răsкупărare ca satisfacție, care, împreună cu corolarul său din dogma hristologică, supraviețuise Reformei și era, la drept vorbind, și mai întărită acum decît fusese în învățătura medievală. Deși a vorbi despre un „conflict” între „dreptatea lui Dumnezeu și mila Sa, [care] erau cuprinse una în alta și au împlinit marea taină a răsкупărării noastre”, era o dovadă de antropopatism, ambele attribute erau descrise la fel de clar în Scriptură și nici unul dintre ele nu trebuia pus mai presus de celălalt: „nu există la Dumnezeu nici dreptate fără milă, nici milă fără dreptate”. Obiecției că „dreptatea și mila nu pot fi exercitate în același timp în una și aceeași împrejurare asupra aceleiași subiect” ortodoxia îi opunea doctrina satisfacției prin „substituție voluntară” a morții lui Hristos, „stînd la un loc cu păcătoșii”, atît ca rezultat al dreptății lui Dumnezeu împotriva păcatului, cît și ca metodă prin care „bunătatea și mila lui Dumnezeu” și-au atins scopul dorit în mîntuirea omenirii.

Această doctrină a lucrării lui Hristos reprezenta, cel puțin în Apus, deși parțial și în Răsărit, o bază aproape la fel de comună ca dogma de la Calcedon referitoare la persoana lui Hristos. Cu toate acestea, expozanții săi romano-catolici aveau avantajul, pe care îl avusese și Anselm, care o sistematizase, de a fi capabili să facă legătura între „satisfacția potrivită a dreptății ofensate prin intermediul lui Hristos” și ideea satisfacției din taina pocăinței, ca „dogmă catolică ce era confirmată de tradiția perpetuă a Părinților”. Protestanții radicali aveau un avantaj similar prin faptul că erau în stare să atace ambele tipuri de satisfacție ca fiind „înșelătorie”. Însă protestanții evanghelici nu puteau decât să urmeze precedentul reformatoarelor, acuzând că practica satisfacției penitențiale „se îndepărtase de valoarea acestei satisfacții” oferite de Hristos. Insistența lor asupra ideii că mântuirea vine doar prin har, fără fapte, își avea corolarul în doctrina satisfacției prin Hristos, ca „temelie principală a doctrinei apostolice”; iar *locus classicus* pentru doctrina augustiniană a harului, „Nu este nici de la cel care voiește, nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu care miluiește”, demonstra că toți au nevoie de „satisfacția și de jertfa lui Hristos pe cruce”. Moartea unui sfânt sau martir ar fi putut oferi un exemplu, dar moartea lui Hristos a acordat meritul veșnic, pe măsura pedepsei veșnice meritate prin păcat.

Ca răspuns la obiecțiile arminiene obișnuite, calvinismul ortodox apăra „satisfacția” ca preferabilă teoriei „acceptației”¹; iar împotriva obiecțiilor sociniene obișnuite, care merseseră mai departe decât arminianismul în atacul la adresa ortodoxiei atât în problema persoanei, cât și în cea a lucrării lui Hristos, teologi de diferite confesiuni au susținut că „satisfacția” era cu adevărat scripturală, în ciuda absenței termenului din Scriptură. Acum, pe lângă aceste Biserici liberale ale Reformei, apăreau însă critici din cadrul Bisericilor confesionale care puneau în discuție afirmațiile doctrinei satisfacției. Aceasta era, spuneau ei, „contrară Sfintei Scripturi”. Ea „Îl dezonora” pe Dumnezeu, considerându-L în mod greșit ca „parte prejudiciată care dorește satisfacție sau repararea onoarei”; însă „Dumnezeu, întrucât nu poate fi niciodată prejudiciat, nici nu vrea

1. Provenind dintr-un termen juridic latin, potrivit căruia un creditor recunoaște achitarea unei datorii, deși nu s-a efectuat nici o plată, acest termen a căpătat un sens creștin: eficacitatea lucrării lui Hristos depinde de acceptarea ei de către Dumnezeu (n. trad.).

Strim. *Un. Ev.* 1.2 (1711:4)

Vezi vol. 3, p. 170; vol. 4, p. 284

Fusc. *Sac. cr.* (1756:11);
Amrt. *Theol. eccl.* 8.2.4-5
(1752-2-III:39-44)
Bert. *Theol. disc.* 28.4
(1792-VI:18-20); Amrt.
Theol. mor. 13.12-13
(1757-II:290-304)

Dipp. *Hrt.* 1 (1706:14);
Tin. *Chr.* 13 (1730:289)

Sem. *Rel.* 22; 23
(Schütz 184; 196)

Brnt. *Rom.* (1688:25)

Bbyn. *Lw. Gr.*
(Sharrock 2:119)

Frnc. *Id.* 45 (Peschke 197)

Vezi vol. 4, pp. 69-71; 187;
384-385; 402-403
Rom. 9,16
Zinz. *Red.* 1; 2 (Beyreuther
1-II:21; 34); Wsly. *Serm.*
5.4.7 (Baker 1:197); Wer.
Diss. 29 (Ryhinerus 1:484)
Poir. *Oec. div.* 14.3
(1705-II:85)
Neum. *Fünf.* 1 (1726-I:125);
Lmp. *Ew. Str.* 1
(1729:127-128); Poir. *Oec.*
div. 3.5 (1705-II:660-661)
Vezi vol. 4, pp. 294-295
Lmp. *Theol. elench.* 15.23-25
(1729:66-67)
Mrck. *Comp.* 20.27
(Velzen 18:408-409);
Tntt. *Disc.* 1 (1745:24)
Apud Sherl. *Def.* 6 (1695:512)
Vezi vol. 4, pp. 351-357
Wlch. *Pol.* 2.4.61; 2.4.63
(1752:253-254; 256)
Wet. *N. T.* (1756:133)

Dipp. *Orth.* 8 (1699:111-112)

vreodată reparații și... nu poate primi nici un plus de satisfacție". De aceea, însăși ideea de satisfacție era inutilă. „Toate aceste obiecții”, considera un apărător, „se bazează pe această supoziție, că răscumpărarea sau satisfacția semnifică, atunci când Îi sînt atribuite lui Iisus Hristos, nici mai mult, nici mai puțin și nu acționează în alt mod decît atunci cînd sînt utilizate ca termeni în legile omenești sau în viața civilă”. Din această cauză, obiecția la cuvîntul *satisfacție* era o ceartă „copilărească” și a cere să se aleagă între negarea satisfacției și acceptarea „unei Divinități furioase și milostive” era o falsă alternativă. Deși termenul era absent, conceptul însuși era pretutindeni prezent în Scriptură. Adevăratul fundament al obiecției față de „satisfacție” nu era lipsa sa din Scriptură, ci o întoarcere către termenii pe care Scriptura i-a folosit în mod frecvent, cum ar fi „îzbăvire”, și, prin urmare, către înțelegerea ortodoxă a „intenției lui Iisus”, ca Mîntuitor și Izbăvitor.

Obiecția criticilor a fost că, deși această înțelegere a intenției lui Iisus împreună cu dogma hristologică puteau pretinde pe bună dreptate că sînt scripturale, nu reprezenta „sistemul lui Iisus, ci mai curînd al ucenicului Său Ioan” sau al „principalului inițiator și fondator al creștinismului” ca sistem, apostolul Pavel. Deși era încă socotit „cel mai însemnat slujitor al lui Hristos care a trăit vreodată” și autor al tuturor epistolelor atribuite lui (incluzînd uneori, pe baza a ceea ce se considera a fi „tradiția comună a Bisericii”, Epistola către Evrei), Pavel era acum menționat de cîțiva critici ca „primul care a schimbat doctrinele lui Iisus”. Aceasta nu se referea doar la doctrina harului, al cărei principal exponent era considerat din punct de vedere teologic și exemplu principal din punct de vedere personal, ci și la doctrina izbăvirii. Teologii ortodocși au admis că ucenicii lui Iisus nu înțeleseseră din viața și învățăturile Sale nici doctrina naturii Lui divine, nici „doctrinele referitoare la moartea lui Hristos, la natura, necesitatea și meritele jertfei Sale și la răscumpărarea pentru păcatele lumii”, dar că toate acestea le-au devenit clare numai după Paști și Cincizecime. Acum se spunea însă că explicația incapacității lor de a înțelege era că El nici nu învățase, nici nu intenționase să învețe aceste doctrine. „Atunci cine este sau cine a fost acest Iisus?” era cu adevărat „o întrebare cu conținut parțial istoric, parțial moral”.

Tin. Chr. 4 (1730:38)
Reim. Apol. 2.5.3.6
(Alexander 2:488)

Lw. Reas. 1 (Moreton 2:80)
Poir. Oec. div. 4.3
(1705-II:88)

Sherl. Def. 1; 4
(1675:34; 391-392)

Ern. Opusc. 16 (Fritsch 562);
Mayr. Red. 14 (1702:761-762)

Apud Zinz. Red. 8
(Beyreuther 1-II:104)

Reim. Apol. 2.1.2.11
(Alexander 2:66)

Reim. Apol. 2.6.2.2; 2.5.1.6
(Alexander 2:546; 435)

Edw. Rel. Aff. 1 (Miller 2:109)

Ors. Ist. 2.5 (1747-I:208);
Drnd. Diss. 1.6.9-10
(1703:18-19)

Jeff. Ep. 13.iv.1820
(Adams 392)

Lang. Paul. 1.1.2 (1718:23)

Lw. Dem. Er. (Moreton 5:27)
Beng. Gnom. Rom. 1.4
(Steudel 538)

Sem. Rel. 3 (Schütz 26-27)

Însă, pentru cei care încercau încă să răspundă la această întrebare într-un mod cât de cât fidel față de tradiția dogmei hristologice, problema fundamentală, morală sau istorică, era, prin urmare, în formularea lui Reimarus, relația dintre „sistemul și intenția lui Iisus”, pe cât putea fi deslușit din punct de vedere istoric, și „sistemul și intenția ucenicilor [atribuite Lui] după moartea Sa”. Potrivit descrierii din Noul Testament, intenția Sa fusese, și prin minunile Lui, să întemeieze o Împărăție ce nu era din lumea aceasta, lucru pe care l-a și făcut prin moartea Sa. Vizita Sa la templu la vârsta de 12 ani nu însemna că era vreun „copil-minune”, ci că în relația Lui cu compatrioții iudei se adaptase tradițiilor și formelor lor religioase, acționînd ca restauratorul înțelepciunii ebraice. Și în relația Sa cu ucenicii se adaptase slăbiciunilor lor omenești și le împărtășise tot adevărul doar „gradual”. În ciuda unei astfel de „mărturisiri cinstite” despre Sine ca aceea din cuvintele: „Eu sînt”, din răspunsul la întrebarea marelui preot: „Ești tu Hristosul, Fiul Celui binecuvîntat?”, „S-a deșertat pe Sine” în starea de smerenie și recunoscuse că nu știe „ziua și ceasul” Judecății de Apoi. Pasaje din Evanghelii care păreau că ar prezice că acest moment va fi înainte de moartea unora dintre ucenici trebuiau explicate mai clar: nu era corect să fie scoase din context afirmații făcute în starea de smerenie.

Reimarus și alții începuseră să spună că astfel de explicații despre viața și învățăturile [lui Iisus] și mai ales despre suferința și moartea Sa trebuiau acum judecate nu de dogma hristologică, în limbajul ei despre starea de smerenie și de preamărire, ci de „căutarea lui Iisus cel istoric”. Intrarea triumfală în Ierusalim de Florii, pe care adepții dogmei o interpretau ca pe o recunoaștere a naturii Sale divine și ca pregătire pentru moarte și înviere, era înțeleasă de criticii radicali ca o încercare nereușită a Lui de a întemeia o împărăție teocratică a lui Dumnezeu pe pămînt. Ortodoxia interpreta cuvintele de agonie din Grădina Ghetsimani „Treacă de la Mine paharul acesta” în lumina întrebării anterioare adresate ucenicilor: „Puteți să beți paharul pe care îl beau Eu?”. Acum această acceptare a suferinței și a morții, pe care El „o avusese mereu înaintea ochilor de cînd Și-a asumat rolul de Învățător și a venit din deșert”, era complet transformată într-o încercare, „dacă era posibil, de a scăpa de moarte”. Strigătul de disperare de pe cruce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?”, care „voia să exprime povara

Reim. *Apol.* 2.2.2. con.
(Alexander 2:173)

Wer. *Diss.* 4.2
(Ryhinerus 1:83)

Baum. *Pred.* 3.10
(Kirchner 3:310-311)
Lc. 3,41-51
Zinz. *Zst.* 9
(Beyreuther 3-11:65)

Zinz. *Off. Red.* 13
(Beyreuther 2-IV:26)
Budd. *Phil. Ebr.* 23
(1720:112-113)
Baum. *Pred.* 1.2 (Kirchner
1:48-49)
Lmp. *Betr.* 2.7
(1756-1:581-585)

Mc. 14,61-62

Fil. 2,7
Baum. *Pred.* 3.10
(Kirchner 3:311)
Pet. *Hchzt.* 13.8; Mt. 24,36;
vezi vol. 1, p. 220
Mt. 16,28; In. 21,22
Mrck. *Exeg. exerc.* 26.7; 35.7
(Velzen 9:534; 617);
Sem. *Frag.* 38 (1780:306)
Zinz. *Red.* 5
(Beyreuther 1-II:65)

Mt. 21,1-11

Mën. *Did.* 1.6
(Blantès 63-70)

Reim. *Apol.* 2.3.1.2
(Alexander 2:180)

Mmchi. *Orig. ant.* 2.14.4
(1749-1:277-278)

Mt. 26,39
Mc. 10,38-39
Fil. *Sl.* 51 (*Soč. Fil.* 2:60)
Frnck. *Pass. Marc.* 2; 3; 7
(1724:38; 71-72; 192-193)
Zinz. *Hom.* 21
(Beyreuther 3-I:210); Zinz.
Rel. 1 (Beyreuther 6-I:12-13)

Reim. *Apol.* 2.2.2.3
(Alexander 2:150)

Mt. 27,46; Ps. 22,1

Frnck. *Pass. Marc.* 11
(1724:319-320);
Lmp. *Betr.* 4.14
(1756-II:643); Mrcck. *Syl.* 10.3
(Velzen 15:310-311); Hno.
Theol. 6.2.16.5 (1785-II:479)
Reim. *Apol.* 2.3.1.1
(Alexander 2:179)

Vezi *infra*, pp. 272-273

Jeff. *L. J.* (Adams 297)

Reim. *Apol.* 2.5.3.3
(Alexander 2:481)

Sem. *Rel.* 3 (Schütz 26-27)

Reim. *Apol.* 2.1.1.7
(Alexander 2:27); Sem. *Frag.*
20 (1780:108-109)

Zinz. *Gem.* 17
(Beyreuther 4-1:265)

Sem. *Erud.* (1765-I:56)

Reim. *Apol.* 2.1.1.6
(Alexander 2:25)

Brnt. *Rom.* (1688:8-9); Reim.
Apol. 2.1.1.9
(Alexander 2:35)

Jab. *Sal.* 18 (Basler 212)

Tntt. *Disc.* 6 (1745:312)

Fil. *St.* 116 (*Soč. Fil.* 3:33)

Vezi *supra*, pp. 113-115
Sem. *Rel.* 25 (Schütz 209)
Tin. *Chr.* 7 (1730:76)

Wsly. *Serm.* 39.1.9
(Baker 2:85)

păcatului întregului neam omenesc pe care El o purta", răul și rușinea tuturor oamenilor, devenea o exclamație a inimii Lui zdrobite de dezamăgirea totală provocată de [prăbușirea] tuturor speranțelor și visurilor Sale mesianice de restaurare a regatului lui Israel. Iar credința în învierea Sa era văzută fie ca un eveniment din istoria Bisericii vechi mai degrabă decât din cea a lui Iisus Însuși sau, dacă se putea, era pur și simplu eliminată din istorie cu desăvârșire.

Esența adevăratei religii

Revizuirea istoriei lui Iisus de la triumf la tragedie și apoi de la tragedie la patimă constituia o ruptură totală față de tradiția doctrinei creștine; dar, atât ca problemă „istorică”, cât și ca una „morală”, a deschis într-o nouă manieră cercetarea esenței religiei și a esenței evangheliei. Descriind felul în care s-a prăbușit visul teocratic al lui Iisus, Reimarus a vorbit apoi despre „religia rațională, simplă, solemnă, sfântă și practică” a lui Iisus, ce se adresa întregii omeniri. Secolul al XVIII-lea a găsit în Iisusul Evangheliilor atât problema, cât și soluția căutării unei „religii universale”. El nu lăsase în urma Sa o *summa* de învățături și, prin urmare, era necesar să se distingă din perspectivă istorică și morală între acel element al învățăturii atribuite Lui care Îl prezenta ca „Învățător al întregului neam omenesc” ce apelase la rațiune și experiență și cel care făcea din El puțin mai mult decât un reformator al iudaismului corupt, Care citase și confirmase autoritatea Vechiului Testament. Primul dintre acestea era caracterizat de „simplitate și claritate autentice” și „toate doctrinele și regulile sale ne sînt încredințate în mod clar și distinct, nu ca teologia păgînă”.

Căutarea unei religii universale a devenit o căutare a „sume totale” sau a „înseși esenței” religiei, precum și a ceea ce un teolog ortodox rus numea „spiritul adevăratei creștinătăți”, esența evangheliei, la mijlocul distanței dintre extremele ateismului și superstiției, între entuziasm și bigotism. Dacă istoria era o documentare a varietății caleidoscopice a doctrinei, nu era posibilă echivalarea esenței, printr-o reducere la absurd a canonului vincentian, cu tot ce s-a învățat dintotdeauna peste tot de către toți; era mai curînd datoria istoricului să disocieze, împreună cu alți erudiți cu pregătire teologică, „ce este esențial în

religia și doctrina creștine” de „ce poate fi numit cu adevărat accidental și permanent schimbător”, care a avut doar „o valoare temporară”. În consecință, o definiție a Bisericii adevărate putea fi următoarea : „o societate care a păstrat lucrurile esențiale și fundamentale ale creștinătății”. O asemenea definiție putea conduce doar la o reiterare a pozițiilor confesionale (sau anticonfesionale). Se putea prevedea că un moștenitor al Reformei protestante va defini îndreptățirea prin credință ca esență a religiei creștine ; altul îl putea cita pe Calvin ca dovadă a faptului că smerenia adevărată este „unul dintre cele mai importante lucruri care țin de adevărul creștinism”. Din cuvinte ale lui Iisus precum „Întru aceasta vor cunoaște toți că sînteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții” era evident că „esența oricărei religii adevărate este sfînta iubire” ; radicalii găseau însă chiar în aceste cuvinte un fundament pentru a exclude cu desăvîrșire din esență „cuvîntul, tainele și adevărata ortodoxie” și pentru a transforma această „iubire” în calitate universală. Pentru aceasta erau atacați ca uzurpatori ai „sufletului și esenței credinței noastre creștine” ; aveau dreptate să definească esența ca unire cu Hristos, dar cuvîntul și tainele erau părți indispensabile ale acesteia. Esența unirii cu Hristos și a adevăratei creștinătăți era conținută în cuvintele pe care le-a spus Ioan Botezătorul despre Hristos : „Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez”.

Valoarea minimă ireductibilă a „esenței” se putea reduce succesiv la o acceptare a lui Iisus doar ca un învățător trimis de la Dumnezeu, ori avînd în plus divinitatea, ori fiind în plus „Mîntuitorul și Domnul personal al fiecăruia”, prin suferința, moartea și învierea Lui. În orice caz, toți erau de acord că esența era mai mult decît o „opinie”, însă trebuia să includă și dimensiunea practicii. Un scriitor definea „nașterea din nou” și „începutul unei vieți noi”, dar nu „articolele de credință” ca „esența și sufletul creștinismului”. Cu toate acestea, în aceeași lucrare afirma că „întregul cadru al creștinătății” era construit pe „marile doctrine” ale „stricăciunii jalnice a naturii umane și nașterea sa din nou în Iisus Hristos” și respingea ideea că creștinătatea era „o școală în care se învață virtutea morală, în care ne șlefuiam manierele sau ne formăm pentru a trăi în această lume cu decență și eleganță”. Esența religiei putea fi definită de un autor – pe care ortodocșii îl numeau „periculos” și „detestabil” – ca avînd în componență „judecățile pe care le emite spiritul nostru în privința

Sem. *Frag.* pr. (1780:A3r);
Bl. *Unfehl.* 10 (1791:80)

Brnt. *Art.* XXXIX. 19
(1700:180)

Ost. *Arg. ref.* Rom. 3
(1720-II:188)
Calv. *Inst.* (1559) 2.2.11
(Barth-Niesel 3:253-254)
Edw. *Rel. Aff.* 3.6
(Miller 2:315); Lw. *Ser. Cl.*
16 (Moreton 4:163)

In. 13,35
Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:107)
Dipp. *Hrt.* 1 (1706:5-6); Tin.
Chr. 5 (1730:53-54)

Nss. *Dipp.* pr. (1701:9)
Swed. *Ver. Chr.* 6.357
(1771:231)

Nss. *Dipp.* 14 (1701:83-84)

In. 3,30
Scriv. *Seel.* 3.24 (Stier 5:803)

Bl. *Unfehl.* 26 (1791:537)
Ost. *Arg. ref.* Ev. 1
(1720-II:286)

Frnck. *Id.* 4 (Peschke 173)
Zinz. *Soc.* 21
(Beyreuther 1-I:212-213)

Poir. *Oec. div.* 4.4
(1705-II:98)

Lw. *Chr. Perf.* 2
(Moreton 3:25)

Lw. *Chr. Perf.* 1
(Moreton 3:12-13)

Lw. *Chr. Perf.* 2
(Moreton 3:23; 25)

Conc. *Rel. riv.* 2.2.6.2
(1754-I:319-320)

Byl. Com. phil. 1.2
(1713-I:153)

Spenn. Pi. Des. (Aland 79)

Ost. Dz. serm. 4 (1722:149)

Edw. Rel. Aff. 3.12
(Miller 2:413)

Sem. Rel. 23 (Schütz 198)
Strim. Un. Ev. 1.24
(1711:31-32)

Vezi vol. 4, p. 198
Mel. Loc. (1521)
(Plitt-Kolde 63)

Sem. Frag. 10 (1780:57)

Dipp. Orth. 5 (1699:72-73)
Mt. 22.37-40; Lc. 10,27
Swed. Cael. 3.15; 27.238
(1690:18; 135); Reim. Apol.
2.1.1.8 (Alexander 2:30)
Strz. Enchir. 3.4 (1828:116)

Lechr. Pene. (1724:15)

Wlff. Nat. Gott. 40 (1744-I:28)

Sem. Rel. 15 (Schütz 108)

Lw. Reas. int. (Moreton 2:57)

Sem. Rel. 16 (Schütz 115)

Mid. Wat. (1781:50)

At. Par. Epit. 1.1.1 (1806:49)
Ern. Opusc. 23
(Fritsch 617-640)

Mt. 7,12

lui Dumnezeu și sentimentele de respect, teamă și iubire pe care voința noastră le are pentru El"; ori putea fi „omul interior sau omul nou, al cărui suflet este credința și ale cărui expresii reprezintă fructul vieții”.

Pentru unii, această esență implica în mod special referirea la „meritul lui Iisus Hristos” sau mărturisirea „fie explicită, fie implicită că Iisus a adus satisfacții pentru păcatele noastre”; pentru alții, noțiunea de *satisfacție* putea fi însă eliminată „fără a prejudicia esența religiei creștine” și același lucru era valabil și pentru doctrina predestinării. Parafrazînd axioma lui Philip Melanchthon că „a-L cunoaște pe Hristos înseamnă a-I cunoaște binefacerile”, o definiție a esenței deturna atenția de la mărturisirea că Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt „sînt trei persoane” la afirmarea „beneficiilor” asociate cu ele; „formele dogmatice și definițiile religioase ale Bisericii” nu aparțineau „esenței religiei creștine”, care consta, potrivit învățăturilor lui Iisus, în două mari porunci: a iubirii față de Dumnezeu și față de aproape (descrisă și de ortodocși ca „mama tuturor virtuților”). Cei care avansau astfel de redefiniri erau acuzați că limitează esența elementelor naturale ale creștinătății în detrimentul celor supranaturale.

În realitate, ei continuau să creadă senini că, în privința conținutului său, această esență a evangheliei se va dovedi identică cu ceea ce are mai bun „religia naturală”. Cercetarea istorică, în sens obișnuit, nu putea descoperi esența, așa cum nici căutarea esenței nu putea, la rîndul ei, să „demonstreze netemeinicia ori să anuleze dovezile istorice pe care creștinismul este întemeiat”; căci „consemnările întregii istorii” arătau clar că „religia naturală” nu a existat niciodată concret în acest sens la nici un popor, ci trebuia abstrasă din revelațiile, ceremoniile și tradițiile religiilor prezente în istorie. Cu toate acestea, dacă, așa cum afirma un teolog ortodox grec, „cunoașterea faptului că Dumnezeu există este sădită în noi în mod natural”, și apărătorii cunoașterii supranaturale trebuiau să găsească un punct comun între cele două, cel puțin să admită că Regula de aur¹ este „o lege naturală și în același

1. „Regula de aur” este denumirea recomandării Mîntuitorului din Evangheliile după Matei și Luca: „Ci toate cîte voiți voi să vă faciă vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor, că aceasta este Legea și prorociei” (Mt. 7,12; Lc. 6,31), care sintetizează preceptul din Lege, „Să nu te răzbuni cu mîna ta și să nu ai ură asupra

Mrcrd. Off. 14 (1722:100)
 Jksn. Rem. (1731:13); Drnd.
 Diss. 2.2.7 (1703:119)
 Alph. Lig. Theol. Mor.
 3.5.7.759 (Gaudé 2:203-204)

Poir. Théol. cr. 1.1.3
 (1690-1:27)

Bert. Aug. 2.1
 (1747-1:197-206);
 vezi vol. 3, pp. 325-328

Bert. Aug. 2.3
 (1747-1:272-273)

Ost. Cat. (1747:15)

Reim. Apol. 1.1.2.2
 (Alexander 1:84)

Ost. Dz. serm. 1-2 (1722:1-78)

Tin. Chr. 6 (1730:60)

Fil. 4,8

Tin. Chr. 12 (1730:205)

Lw. Reas. 1 (Moreton 2:66)

Spen. Gtts. 2 (1680:17)

Zinz. Soc. 4
 (Beyreuther 1-1:39-40);
 Prstly. Soc. 2 (1803:6)

Span. Ev. vind. 2.16
 (Marck 3:298-299)
 Tin. Chr. 12 (1730:199-200)

Lw. Reas. 1
 (Moreton 2:60-61; 70)

timp divină” și „Cele Zece Porunci (Ex. 20) conțin substanța religiei naturale”; de aceea, unele păcate interzise de legea divină sînt interzise și de cea naturală și invers. Mai mult decît atît, idei ca „virtute”, „desăvîrșire” și „frumusețe” erau, la un anumit nivel, „cu totul naturale și omenești”, dar la Hristos ele au devenit „întru totul dumnezeiești și supranaturale”. Chiar și lăsînd aceasta la o parte, mulți teologi ortodocși învățaseră că există o înclinație naturală către contemplarea lui Dumnezeu și făcuseră, în alte moduri, din conținutul conceptului de *natural* o parte esențială a teologiei creștine. Astfel, exista o continuitate între cunoașterea naturală și cea revelată, care a făcut posibilă (în ciuda acuzației că textele ortodoxe nu au făcut aceasta niciodată) trecerea de la cazul religiei în general la cel al religiei creștine în particular.

Teologii radicali ai secolului al XVIII-lea erau pregătiți să meargă mult mai departe, insistînd că „există o religie a naturii și a rațiunii scrisă în inimile noastre ale tuturor de la prima creație, cu ajutorul căreia toți oamenii trebuie să judece adevărul absolut al oricărei religii instituite” (mai ales instituțiile creștinismului tradițional), și citînd în sprijinul acestor afirmații cuvintele apostolului despre „cîte sînt adevărate”. Apărătorii ortodoxiei le aminteau însă colegilor lor radicali că multe dintre argumentele folosite împotriva religiei revelate tradiționale ar putea la fel de ușor să atingă religia naturală și că expresia biblică „oameni după fire” se referă la cei ce nu au nici har, nici Duh Sfînt. O fi fost Socrate un apărător al unora dintre adevărurile religiei naturale, dar pe baza acesteia nu există mîntuire.

Fie că era percepută ca nimic altceva decît o reiterare a religiei naturii, o împlinire a ei care ar fi fost necesară chiar dacă neamul omenesc ar fi continuat într-o stare de desăvîrșită nevinovăție, revelația trebuia, așa cum se întîmplase de-a lungul întregii istorii creștine, să stabilească o

fiilor poporului tău, ci să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” (Lev. 19,18), și din „Prooroci”, „Ceea ce urăști tu însuși, aceea nimănui să nu faci...” (Tob. 4,15). Este considerată esența eticii și moralității publice. Unii comentatori biblici consideră că „Regula de aur” sintetizează și ultimele șase porunci din Decalog (de altfel, aceste porunci sînt considerate ele însele Regula de aur a Vechiului Testament). Apostolul Pavel comentează această regulă: „Nimănui cu nimic nu fiți datori, decît cu iubirea unuia față de altul; căci cel care iubește pe aproapele a plinit legea” (Rom. 13,8) (n. trad.).

Vezi vol. 1, pp. 66-67;
356-357; vol. 2, pp. 64-65;
vol. 3, pp. 123-133, 278-289,
305-314; vol. 4, pp. 110-112,
115-116, 207, 233, 371-374

Cochrane (1961) 103-104
Grig. Mont. Am. sag. 1.12
(Gendrot 99)

Rom. 11,33

Brnt. Art. XXXIX. 1 (1700:17)

Swed. Ver. Chr. 13.699-700
(1771:430-431)

Fén. Ep. 28.v.1687
(Gosselin 7:200)
Neum. Fünf. 1; 2; 3
(1726-1:78; 363; 456)

Zinz. Zst. 25
(Beyreuther 3-II:196)

Sem. N. T. Int. 1.3.5.7
(1767:129)
Wer. Diss. 11
(Ryhinerus 1:200)
Blrt. S. T. Graf. 3.2
(Lequette 3:77-80)

Lw. Reas. 4 (Moreton 2:116)
Vezi vol. 3, pp. 278; 282

Pnch. Dict. (1736:1)

Mos. Tbl. 10 (1722:50)

Amrt. Theol. eccl. 4.2.1.2
(1752-1:IV:14)

Vezi vol. 4, pp. 267-274

Poir. Fid. rat. 1.11; 1.16
(1708:12-13; 23)

Vezi vol. 1, pp. 65-67,
356-357; vol. 3, pp. 287-288
Zinz. Gem. 8
(Beyreuther 4-1:148)

Frnck. Bcht. (Peschke 99)
Ost. Eth. prol. 2 (1727:5)
Budd. Phil. Ebr. 18
(1720:70); Frnck. Meth. 3.20
(1723:108)

relație cu rațiunea. Această necesitate nu era uniformă în toate culturile sau Bisericele. Un învățat semnalase „absența, printre toscani, a oricărei ostilități deschise între știință și ortodoxie, de genul celei izbucnite dincolo de Alpi”, pentru că în gândirea florentină „orice ramură a învățăturii era, în egală măsură, o parte a teologiei”; la fel, un romano-catolic din Franța putea vorbi despre „Iisus Hristos ca adâncul întregii științe”. Folosirea rațiunii era însă la fel de importantă pentru absența ostilității în Toscana ca și pentru apariția sa în alte locuri, întrucât rațiunea era fundamentală exercițiului teologic. Nici o doctrină a teologiei, poate cu excepția celei a Treimii, nu era atât de legată de noțiunea de *taină* și de pretenția de a fi revelată cum era Euharistia; „taină” („μυστήριον”) fusese termenul grecesc pentru a defini „sacramentul” încă din vremurile patristice. În timp ce apărătorii prezenței reale puteau cere ca „rațiunea să se abțină aici”, disputele pe tema prezenței, ce puteau fi considerate providențiale, în ciuda dezastrului pe care îl creaseră, demonstraseră cât de indispensabilă era rațiunea, datorită utilizării unor concepte ale logicii precum analiza, definiția și contradicția în interpretarea revelației sau, dimpotrivă, pentru a o apăra împotriva rațiunii.

„Adevărata miză a problemei” era, prin urmare, „nu dacă rațiunea trebuie urmată, ci când e cel mai bine ca ea să fie urmată”. Afirmatia, atribuită lui Abélard, conform căreia „credința este în consens cu rațiunea” era eretică, chiar și în versiunea ei din secolul al XVIII-lea. Era, de asemenea, neînțeleaptă tratarea ca articol al credinței a unei concluzii teologice a cărei premisă majoră provenea din revelație, în timp ce premisa minoră provenea din rațiune. Protestatarii¹, care începuseră printr-un protest la adresa doctrinelor calvine ale păcatului și predestinării, le dădeau adversarilor lor impresia căderii în raționalism, ceea ce avea consecințe devastatoare pentru întreaga doctrină creștină. Lucrarea *Mîngîierile filozofiei* a lui Boethius, cu toate că fusese apreciată ca o capodoperă a filozofiei creștine, putea acum să fie atacată ca o carte „în care Mîntuitorul și mîntuirea adusă de El sînt complet ignorate”. În universități logica și metafizica erau preferate catehismului, etica filozofică eticii creștine, iar elenizarea creștinismului expunerii fidele a „doctrinei evreilor” conținute în Scriptură. Deși partizanii ortodoxiei luterane l-au acuzat

1. Vezi vol. 4, p. 275 (n. trad.).

Deutsch. *Luth.* 1.2.4
(1698:12-13); Mayr. *Mis.* 4.6
(1692:45-46)
Spen. *Bed.* 1.1.13
(Canstein 1:95);
Spen. *Beant.* 4.13 (1693:107)
Wiff. *Nat. Gott.* 295
(1744-I:294); Sem. *Erkl.* 1.4;
2 (1777:82; 147-150)
Poir. *Theol. cr. pr.*
(1690-I:A3r-A3v);
Poir. *Chr. ed.* 35 (1694:46)

Mid. *Wat.* (1731:56)

Poir. *Fid. rat.* 1.16 (1708:23)

Stod. *Gd. Chr.* (1714:36-38)
Knt. *Rel.* (Cassirer 6:139-353)
Mid. *Mir. int.* (1749:xcii);
Reim. *Apol. int.* 13
(Alexander 1:62)
At. *Par. Epit.* 1.1.1
(1806:49-51)

Wiff. *Nat. Gott.* 413
(1744-II:4)

Brnt. *Art. XXXIX.* 1
(1700:21); Bert. *Theol. disc.*
prol. 2 (1792:I-5)
Conc. *Rel. riv.* 5.1.2
(1754-II:155-162)

Vezi vol. 4, pp. 371-374
Spen. *Pl. Des.* (Aland 22);
Frnck. *Meth.* 3.20 (1723:106)

Tin. *Chr.* 11 (1730:151)
Reim. *Apol. int.* 13
(Alexander 1:63-64)

Jcken. *Rem.* (1731:9)

Sem. *Rel.* 35 (Schütz 279)

Dipp. *Orth.* 9 (1699:118-124)
Lw. *Reas.* 2
(Moreton 2:92-93)

Brnt. *Art. XXXIX.* 17
(1700:147)
Amrt. *Theol. eccl.* 2.1.1
(1752-I-II:11)

Vezi vol. 1, pp. 73-77

Conc. *Rel. riv.* 5.1.1.8
(1754-II:316); Mmchi. *Orig.*
ant. 3.2.1 (1749-III:272);
Tant. *Serm.* 4 (1744:87-106)

că este raționalist și mentor al misticismului extrem, Spener s-a disociat de amândouă; la fel, deși probabil cu mai puțin succes, și alți teologi protestanți au căutat să se disocieze de diferite filozofii raționaliste. În ciuda pretenției de „secol al Luminii” (*un siècle éclairé*), secolul al XVIII-lea era un secol al „orbirii spiritului”; în ciuda ridicării în slăvi a rațiunii, raționalismul era el însuși „irațional”; și, în ciuda respingerii autorității, trebuia să admită că „cunoașterea naturală sau lumina naturii este o cunoaștere, o lumină care este făcută naturală pentru noi de aceeași autoritate ce face ca o anumită limbă, anumite obiceiuri și moduri de comportament să ne fie naturale”.

Ortodoxia eclezială avea, în felul său, un interes la fel de mare ca și raționalismul în căutarea a ceea ce Kant numea „religia în limitele rațiunii”. Oricare îi va fi fost statutul în apologetica primelor secole, metoda descrisă de un teolog ortodox răsăritean ca „demonstrarea silogistică” a existenței lui Dumnezeu devenise acum, odată cu Ioan Damaschinul și Toma de Aquino, „cel mai important și mai solid argument pe care se sprijină religia”. Romano-catolicismul acordase în mod tradițional o importanță mai mare demonstrării raționale a doctrinelor sale decât protestantismul confesional, chiar și la apogeul erei ortodoxe; pietismul era și mai suspicios față de o „doctrină pură” în care „înțelepciunea lumească a fost introdusă încetul cu încetul în teologie”. Acum existau însă protestanți ce considerau că este „datoria primordială a predicatorilor să arate raționalitatea doctrinelor pe care le învață”; astfel de predicatori erau considerați de ei creștini adevărați. Potrivit ortodoxiei, religia naturală putea deveni perfectă numai „prin adăugarea revelației”, dar și contrariul era valabil: luarea în considerare a religiei naturale fusese benefică pentru creștinătatea ortodoxă, a cărei doctrină era clădită atît pe rațiune, cît și pe revelația lui Hristos; și existau probleme în teologia tradițională, cum ar fi predestinarea, despre care unii teologi (deși nu toți) credeau că țin mai mult de rațiune decât de revelație sau de alte chestiuni, cum ar fi doctrina despre îngeri, ce aparținea amîndurora.

În conținutul său, esența adevăratei religii se dovedea adesea coextensivă cu cele două apriorisme pe care doctrina creștină le considerase de la sine înțelese încă de pe vremea Bisericii vechi: definirea naturii lui Dumnezeu ca absolută și definirea sufletului uman ca nemuritor.

Aplicînd principiul, formulat de Toma de Aquino, dar afirmat de predecesorii săi din Răsărit și Apus cu secole înainte, conform căruia „harul nu distruge natura, ci o împlinește”, teologia ortodoxă își clădise, pe autoritatea revelației, dogma despre Treime pe baza primului apriorism, iar doctrina despre înviere și viață veșnică pe baza celui de-al doilea. Garanția biblică pentru a le identifica drept esența [religiei] părea oferită de versetul : „Căci cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este și că Se face răsplătitor celor care Îl caută” (nu doar în această viață, ci mai ales în cea viitoare). Cele două condiții impuse de acest verset le-au servit ca principii de bază diferiților interpreți din acea perioadă. Pentru Zinzendorf ele ofereau punctul de plecare în analiza „adevărurilor fundamentale” ale religiei adevărate, pentru Burnet constituiau „temelia religiei”, iar pentru Eusebiu Amort dovada că, „pentru păgîni, credința fără rezerve în aceste două taine este de ajuns”, chiar și fără doctrine precum cea a Treimii, cea a întrupării și cea a învierii.

Apărătorii doctrinei Bisericii din această perioadă și-au dat seama că pentru prima dată în istoria sa doctrina se confrunta cu punerea în discuție a adevărurilor fundamentale ale tuturor religiilor, dar și a dogmelor ei specifice. Era evident pentru toți că începînd cu Reforma sentimentul de respect se pierduse și că locul său fusese luat de „lipsa de religiozitate și necredință, aceste sentimente demne de dispreț care atacă religia însăși și conduc către ateism”. Ateismul devenise un punct pe agenda teologică. Putea exista o diferență între agnosticism și ateism, dar nu era nici una între batjocura pe față și subminarea subtilă. Atunci cînd opozanții lor idealizau toleranța religioasă a Antichității clasice, teologii ortodocși răspundeau că „nu cei ce cred în religie, ci necredincioșii și ateii au fost întotdeauna în toate țările cei mai crunți persecutori și cei mai cruzi opresori ai libertăților civile și religioase”. Era dificil sau chiar imposibil să ai încredere în adepții ateismului, pentru că acesta nu era doar contrar creștinismului, ci și rațiunii, respingînd evidența care, potrivit Epistolei către Romani 1,20, este „observată clar din creație”. Cuvîntarea apostolului Pavel din Areopag continua să fie un rezumat folositor al teologiei naturale și o recapitulare a doctrinelor și îndatoririlor ; însă formularea sa ce are aproape o valoare de crez (inspirată probabil de gînditorul grec Epimenides) : „Căci în El trăim și ne mișcăm și sîntem” a devenit un răspuns congregațional față

Vezi vol. 3, pp. 306-314

Evr. 11,6

Drnd. Diss. 1.8.2 (1703:21);
Arb. Inst. 1.20.4 (1765:99)

Zinz. Soc. 29
(Beyreuther 1-I:271-272)

Brnt. Art. XXXIX. 7
(1700:101-102)

Amrt. Theol. eclec.
4.2.3.16-17 (1752-1-IV:99)

Zinz. Gespr. 6
(Beyreuther 1-III:50-51)

Ost. Dz. serm. 12 (1722:415);
Neum. Hnd. (1700:A3v)
Mrck. Comp. 1.17 (Veizen
18:8); Wlch. Pol. 2.1
(1752:87-101)
Wlff. Nat. Gott. 427
(1744-II:26)
Mos. Vind. disc. 1.6.2
(1722:123)
Byl. Com. phil. pr.
(1713-I:124); Gib. Dec. 2
(Bury 1:28-33)

Mid. Wat. (1731:54-55)

Pnch. Dict. (1736:79)
Lmp. Theol. nat. 119-131
(1734:36-42)
Drnd. Fid. vind. 1.1
(1709:1-5); vezi vol. 1, p. 42
Fapte 17,22-31

Amrt. Theol. eclec. 1.1. pr.
(1752-1-I:1); Ost. Arg. ref.
Fapte 17 (1720-II:172);
Tnnt. Serm. 15; 21
(1744:305-306; 405);
Lang. Paul. 1.2.3 (1718:87)

Fapte 17,28 (AV)

de ritualul cultic laic pe care unii dești îl propuneau ca înlocuitor al liturghiilor ortodoxe.

Din asemenea pasaje biblice era clar că teologia naturală era un articol de credință: așa cum avea să decreteze Conciliul Vatican I în secolul următor, revelația învăța că existența lui Dumnezeu ca „Ființă independentă și veșnică, de care depind toate ființele din lume”, nu s-a stabilit doar prin revelație, ci și prin rațiune. Doctrina despre Dumnezeu Creatorul, fără de Care realitatea lumii este de negîdit, era „adevărul primordial”, împreună cu doctrina corolară (observată și în tendința larg răspîdită a vremii de a se considera că vorbește despre Pronie, și nu despre Dumnezeu) a „proniei ce se extinde la toate fapăturile naturale și libere”, ducîndu-și voința la îndeplinire chiar și prin război. Rațiunea și natura au confirmat monoteismul, spre deosebire de credința irațională în mai mulți zei, și doctrina „simplității” lui Dumnezeu, spre deosebire de natura compusă a creaturilor. De la „simplitate” era un pas logic, tot prin intermediul teologiei naturale, pînă la neschimbabilitatea lui Dumnezeu ca „Ființa întru totul perfectă” și de aici la impasibilitatea divină, în lumina căreia trebuia explicat limbajul biblic referitor la supărarea și mînia divine. Cu excepția doctrinei Treimii, „care aparține cu precădere religiei creștine”, toate tezele doctrinei creștine despre Dumnezeu erau „fundamentate pe principii ale religiei naturale” și, prin urmare, amenințate atunci cînd aceste principii au fost puse în discuție.

Tot o doctrină ortodoxă era și cea potrivit căreia rațiunea era capabilă, fără ajutorul revelației, să demonstreze că Dumnezeu are o cunoaștere perfectă a trecutului și este judecătorul celor vii și celor morți. În consecință, cei ce propuneau o „religie exclusiv rațională” au insistat asupra faptului că nemurirea sufletului era o componentă esențială a acesteia. Legătura strînsă dintre doctrinele despre Dumnezeu și suflet însemna că aceia care neagă nemurirea sînt „pe calea ateismului”. Existaseră mult timp divergențe de opinie între filozofi cu privire la natura sufletului; acum existau controverse legate de nemurirea sufletului și între teologi. Nemurirea trebuia apărută împotriva celor ce o negau, din trecut sau din prezent, care se bazau pe noțiunea de *anihilare*. În ciuda efortului de a nega faptul că este menționată în Scripturile ebraice de dinaintea captivității babilonice, „ipoteza nemuririi sufletului uman” era identificată ca doctrină biblică, ca o

Tol. *Pan.* 2.2 (1720:54-55)

Vezi *infra*, pp. 221-223

Wer. *Misc.* 15.1
(Ryhnerus 2:252-255)
Lmp. *Theol. nat.* 40-41
(1734:15-16)
Wlff. *Nat. Gott.* 486; 381
(1744-II:116-117; I:375-377)
Ost. *Arg. ref. Fac.* 1 (1720-1:1)
Neum. *Rch.* 2 (1751:59)
Hno. *Theol.* 1.1.8
(1785:1:247-274); Wsly.
Serm. 67 (Baker 2:535-550);
Gaz. *Prael.* 1.1.1.6.176
(1831:1:32);
Fén. *Inst.* 4 (Gosselin 6:78)
Ern. *Opusc.* 14 (Fritsch
537-556); Terst. *Ep.* 1.82-83
(Becher 5:181-185); Terst.
Abr. 1.5.18 (Becher 2:72);
Zinz. *Aug. Conf.* 20
(Beyreuther 6-II:343)

Lmp. *Theol. nat.* 221-225
(1734:55-68); Amrt. *Theol.*
eclec. 1.3.1 (1752-1:1:33)

Fén. *Tr. ex.* (Gosselin 1:76);
Wlff. *Nat. Gott.* 35
(1744:1:24-25)
Tant. *Serm.* 6 (1744:136);
Wlff. *Nat. Gott.* 35
(1744:1:15)
Wlff. *Nat. Gott.* 75; 224; 276
(1744:1:48-50; 231; 271)

Brnt. *Art. XXXIX.* 1
(1700:17)

Wlff. *Nat. Gott.* 166
(1744:1:173-175)
Lmp. *Theol. nat.* 360-364
(1734:108-109)

Reim. *Apol.* 1.5.2.1; 1.5.4.1
(Alexander 1:721; 769)

Wlch. *Pol.* 2.1.18 (1752:101)

Mén. *Did.* 2.3 (Blantès 117)
Swed. *Cael.* 1 (1890:11); Pff.
Hist. theol. 2.10; 3.8
(1724-1:323-324; II:269-274)
Drnd. *Fid. vind.* 2.10
(1709:231-235)
Mrck. *Comp.* 16.11-12
(Velzen 18:330-331); Lmp.
Ew. Str. 1 (1729:149-150)
Reim. *Apol.* 1.5.4.4
(Alexander 1:775)
At. *Par. Epit.* 2.2.8 (1806:262)

Scriv. Seel. 1.2 (Stier 3:46)
 Strz. Enchir. 2.1; 2.5
 (1828:49; 76)
 Mynst. Betr. 58
 (1846-II:312-322)
 Scriv. Seel. 5.1 (Stier 7:29);
 Conc. Rel. riv. 5.1.18.1
 (1754-II:320-328)
 Spen. Bed. 1.1.19
 (Canstein 1:109)
 Mos. Tol. 26 (1722:143-144)

Zinz. Gespr. 9
 (Beyreuther 1-III:80)

Vezi vol. 4, pp. 340-341
 Lmp. Theol. elench. 2.6
 (1729:17-18)

Ost. Dz. serm. 2 (1722:64)

Mrcrd. Off. 16 (1722:132);
 Waly. Serm. 63.1-4 (Baker
 2:485-487); Wlff. Nat. Gott.
 429 (1744-II:31-32); Brnt.
 Art. XXXIX. 1 (1700:18);
 Wilb. Pr. Vw. 2 (1798:26)
 Manuel (1959) 15-53

Vezi vol. 1, pp. 41-64; vol. 4,
 pp. 317-324

Tnnt. Serm. 4 (1744:101)
 Ost. Arg. ref. Fac. 5
 (1720:I:5-6)
 Pal. Ev. Chr. 1.2.1
 (Wayland 3:171); Ost. Arg.
 ref. Fac. 5 (1720:I:5-6)
 Tol. Pan. 1.2 (1720:4);
 Tnnt. Serm. 20 (1744:389);
 Praty. Soc. (1803:48)
 At. Par. Epit. 3.2
 (1806:293-295); Reim. Apol.
 1.5.2.6 (Alexander 1:738-739)
 Dipp. Orth. 6 (1699:89-91)
 Zinz. Rel. 5; 6 (Beyreuther
 6-1:89; 112)

Tin. Chr. 13 (1730:342)

Mid. Ltr. Rom. (1729:31)

Lw. Reas. 3 (Moreton 2:112)

Ost. Cat. (1747:15-16)

adevărată temelie și conținut esențial al doctrinei creștine a învierii. Imperativul „dobîndirii vieții veșnice” era universal, iar nemurirea era „un adevăr recunoscut peste tot în lume”. Totuși, aceasta nu demonstra că a fost generat de rațiunea pură sau de practicile funerare păgîne, de vreme ce apăruse la început, din revelația divină, înaintea sistemelor filozofilor păgîni, care, indiferent de teoriile lor, continuaseră să fie îngroziți de perspectiva morții.

Doctrinile despre Dumnezeu și nemurire erau o probă a relației ambigue dintre esența religiei adevărate și religiile istorice specifice. Eforturile anterioare de a postula o înrudire pozitivă a lor au fost supuse criticilor, însă încercarea de a găsi o „unitate a planului” în interiorul „marii varietăți” a religiilor și dincolo de ea a continuat, chiar dacă fusese complicată în vremurile moderne de călătoriile de descoperire¹. Întrucît aceste călătorii au contribuit la apariția unor „noi viziuni asupra religiei păgîne”, teologia naturală, care se bazase la început pe teologia filozofică a Antichității clasice, acordînd doar ocazional atenție religiilor precreștine ale popoarelor ce acum aparțineau Bisericii, trebuia să analizeze date noi referitoare la popoare la care se părea că nu exista „nici o închinare” la vreo zeităte. În același timp, descoperirea relatărilor despre un potop „la toate popoarele și la cei mai vechi scriitori” a contribuit la confirmarea relatării din Facere; apelul neînterupt la paralelele cunoscute între Socrate și Iisus, între *Ecloga a IV-a* a lui Virgiliu sau cărțile sibiline și Evangheliile, precum și între scrierile ermetice ale Antichității tîrzii și Scripturile creștine era îmbogățit de o cunoaștere mai aprofundată a altor înțelepți, în special Confucius, ale cărui „maxime simple și pe înțeles” puteau fi folosite pentru a „le explica pe cele mai greu de înțeles” ale lui Hristos. În sens negativ, paralelele între religiile necreștine și practicile creștine au furnizat argumente pentru polemicile îndreptate împotriva cultului sfinților. Deși precum Toland erau acuzați că pun „toate religiile tradiționale la același nivel”, inclusiv creștinismul însuși, însă teologii Bisericii au căutat să le clasifice. O taxonomie ce cuprindea patru grupuri – tot păgînismul amestecat și trei monoteisme care își aveau originea în Carte: iudaismul, creștinismul și Islamul – era reprezentativă pentru acest efort.

1. Geografică (n. trad.).

Dintre acestea, Islamul a continuat să provoace tot felul de reacții din partea creștinilor. Dintre cei pentru care căderea Constantinopolului din 1453 era încă o amintire vie, unii au articulat o eshatologie în care iminenta „cădere a mahomedanismului” ar fi un semn că Judecata de Apoi este aproape. Destinderea militară și politică dintre ortodoxia răsăriteană și Islam era o ocazie pentru a aduce mulțumire lui Dumnezeu, dar și pentru a da glas îngrijorării creștine. Unii polemisti creștini indicau metoda musulmană de propagare prin cucerire ca demonstrație palpabilă a falsității sale, în timp ce alții sperau că prin reforma creștină adevărată, „piatra de poticnire fiind astfel în mod fericit dată la o parte – mai precis, viețile creștinilor –, mahomedanii îi vor privi cu alți ochi”. Însă alții echivalau „lucrurile de căpătii pe care le găsesc în Coran” cu „unele aspecte principale ale religiei naturale”, o echivalare care făcea posibil ca una dintre cele mai elocvente pledoarii din secolul al XVIII-lea (sau din oricare altul) în favoarea toleranței religioase, *Nathan înțeleptul* al lui Lessing, să le ceară evreilor, creștinilor și musulmanilor să-și recunoască originea comună și să se trateze reciproc cu conștiința că fiecare are o pretenție legitimă la moștenirea lor comună.

Într-o categorie aparte, ca problemă persistentă și fundamentală pentru definirea esenței creștinătății, în ciuda acestei conștientizări existențiale a Islamului, era încă – așa cum fusese, conștient sau nu, de-a lungul istoriei creștine încă de la începuturile sale și avea să fie și mai pregnant în secolul XX – legătura deopotrivă pozitivă și negativă existentă între creștinism și iudaism. Se recunoștea că „Eu sînt Cel ce sînt”, așa cum i se revelase lui Moise, era „singurul nume cuvenit și incomunicabil al lui Dumnezeu” și că monoteismul fusese „scopul principal al întregului Vechi Testament”, fără de care nu ar fi existat o doctrină creștină despre Dumnezeu. Iisus a fost „un evreu practicant, un patriot”, iar cînd vorbea despre Dumnezeu numindu-L „Tatăl Meu”, Se referea la „nimeni altul decît la Dumnezeul evreilor, același Dumnezeu pe care evreii Îl cinsteau în acea vreme”. De aceea, existau unii gânditori creștini care apărau iudaismul și pe evrei împotriva ostilității creștine sau care afirmau că nu se cuvenea ca creștinii proveniți dintre neamuri să arunce asupra evreilor vina pentru moartea lui Hristos, de vreme ce nu toți luaseră parte la ea, iar neevreii fuseseră la fel de implicați. Unul dintre derivatele eshatologiei pietiste era

Mén. *Did.* 1.4
(Blantès 44-47); Coz. *Graec.*
5.23.1294 (1719-III:315)

Strz. *Enchir.* 5.1
(1828:193-194)

Fil. *Sl.* 136
(Soč. *Fil.* 3:132-138)

Pal. *Ev. Chr.* 2.9.3 (Wayland
3:331-345); Conc. *Rel. riv.*
2.2.4 (1754-1:298)

Wsly. *Serm.* 63.21
(Baker 2:495-496)

Tnnt. *Serm.* 1 (1744:24)

Less. *Nath.* 3.7
(Rilla 2:403-408)

Vezi vol. 1, pp. 36-50;
vol. 2, pp. 227-242

Vezi *infra*, pp. 354-355

Ieș. 3,14

Tnnt. *Serm.* 5 (1744:110)
Brnt. *Art.* XXXIX.
1 (1700:24)

Zinz. *Aug. Conf.* 20
(Beyreuther 6-II:335); Zinz.
Soc. 25 (Beyreuther 1-I:250)

Zinz. *Zst.* 39
(Beyreuther 3-II:316-317)

Sem. *Frag.* 39 (1780:309)

Wer. *Diss.* 4.3
(Ryhinerus 1:90)
Frnck. *Pass. Joh.* 3
(1733:45-46)

o așteptare sporită, bazată pe capitolele 9, 10 și 11 din Epistola către Romani, că, în ciuda interpretării lui Luther, „întregul Israel se va mîntui” cu adevărat, așa cum se promite la Romani. Pentru mulți dintre pietiști, o astfel de convertire totală a evreilor la creștinism era „mai presus de dubiu”, dar criticii lor ortodocși credeau că e „mai mult o dorință decît o speranță” și au continuat să apere exegeza restrictivă a lui Luther. Deși iudeii nu reușiseră de fapt să propovăduiască religia lor în toată lumea, mesajul Vechiului Testament nu fusese niciodată limitat la un singur popor, ci fusese menit a fi universal : istoria poporului lui Israel era istoria tuturor popoarelor.

Astfel de afirmații trebuie totuși privite în legătură cu cea mai mare parte a doctrinei despre semnificația istoriei evreilor, exprimată pînă și în cărțile de evlavie mistică : Dumnezeu își vărsa mînia pe evrei pentru moartea Fiului Său și ei continuau să fie vinovați pentru atrocități împotriva creștinilor. Atacîndu-i „atît pe îndărătnicii iudei, cît și pe învățații vanitoși, care, din păcate, le țin partea”, exegeza creștină ortodoxă apăra aplicarea directă a Vechiului Testament nu la Israel și la iudei, ci la Hristos și la Biserică. Un convertit de la iudaism a demonstrat acest lucru prin corespondența punctuală dintre viața lui Hristos și scrierile profeților. Folosirea pluralului ebraic pentru Dumnezeu era încă o dovadă a doctrinei Treimii, iar mărturisirea lui Josephus [Flavius] în favoarea lui Iisus, în ciuda obiecțiilor pe care le ridicase, era autentică. Ca „un oracol ce stabilește momentul venirii lui Mesia”, profeția lui Iacov despre Iuda continua să servească drept punct central al argumentării creștine că locul iudaismului în istoria mîntuirii era, deși providențial, doar temporar. Reimarus a încercat să explice utilizarea profeției ca referință la Iisus Hristos, iar exegeza iudaică, prezentînd-o ca pe o simplă referire la istoria lui Israel, cerea un răspuns creștin. Un învățat reformat a făcut cîte un comentariu filologic și teologic extins și erudit fiecărui termen ebraic important din verset, justificînd interpretarea sa hristocentrică. Versetul însemna ceea ce însemnase mereu : că legămîntul lui Dumnezeu, care „mai înainte fusese restrîns între granițele strîmte ale iudaismului, trebuia să fie acum... extins la toate popoarele, limbile și împărățiile”.

În ciuda admirației pentru Maimonide, numit „cel mai mare giuvaer al neamului său”, creștinii au discreditat mare parte a iudaismului postbiblic ca pe un set de tradiții viciate, bazate pe „o exactitate literală insuficientă” și

- Vezi vol. 1, p. 46
- Spen. *Pi. Des.* (Aland 43-44)
- Rom. 11,26
- Hfktntz. *Jud.* (1706:7-8);
Terst. *Ep.* 2.122
(Becher 6:269-271)
Dor. *Pet.* 20 (1718:53)
- Nmnn. *Spen.* (1695:43-55)
- Byl. *Com. phil.* 2.4
(1713-1:327)
- Frncck. *Pred.* Trin. 2 (1699:30)
- Strz. *Enchir.* 7.3 (1828:308)
- Arb. *Des. myst.* 2.17
(1764:312)
- Bec. *Lóp. Sab. prod.* 1
(1752:11); *Ost. Arg. ref.*
Mt. 27.1-26 (1720-11:44);
McGl. *Ess.* 1.8 (1786:143)
Bnl. *Diss. apol.* 1.23; 2.84
(1747:17; 72)
- Lschr. *Dr. Pred.* 1 (1733:4)
- Apud Hfktntz. *Jud.* (1706:14)
Vezi vol. 2, pp. 230-231
- Drnd. *Fid. vind.* 1.11
(1709:31-32)
- Vezi vol. 1, p. 44
- Span. *H. e.* 1.5
(Marck 1:533-534)
- Fac. 49,10
- Ost. *Arg. ref.* Fac. 49
(1720-1:33); Strz. *Enchir.* 1.2
(1828:15); At. *Par. Epit.* 3.3
(1806:196-197); Wsly. *Serm.*
66.1.2 (Baker 2:523)
- Reim. *Apol.* 1.5.2.4
(Alexander 1:732-734)
- Spen. *Mess.* (1701:18-25)
- Mrcck. *Pent.* Fac. 49,10
(Velzen 1:119-184)
- Vezi vol. 1, pp. 77-78;
vol. 2, pp. 64, 232-233;
vol. 3, pp. 274-275
- Baum. *Pred.* 3.6
(Kirchner 3:179-210)
- Budd. *Phil. Ebr.* 31
(1720:154)
- Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:18)

Bnl. *Diss. apol.* 6.9
(1747:290-291);
Zinz. *Gespr.* 13
(Beyreuther 1-III:110-120)

Jeff. *Syl.* 2 (Adams 332)

Aug. *Spir. et litt.* 8.13-14
(CSEL 60:164-166)

Wlch. *Pol.* 2.3.6 (1752:133)

Reim. *Apol.* 1.5.1.6-7
(Alexander 1:698-705)
Reim. *Apol.* 1.5.1.4
(Alexander 1:690-694)
Reim. *Apol.* 1.5.2.1
(Alexander 1:721)

Reim. *Apol.* int. 8
(Alexander 1:51);
Mid. *Wat.* (1731:29)

Schzt. *Haer.* 2.11 (1724:48)

Tin. *Chr.* 1 (1730:2)

Reim. *Apol.* 1.1.5.13
(Alexander 1:177)

Jeff. *Vir.* 17 (Peterson 287)
Tol. *Milt.* (1699:79)

Zinz. *Zst.* 24
(Beyreuther 3-II:186-192)

Vezi *infra*, pp. 330-332

preocupate în mare parte de mărunțișurile unui comportament ritualic, și au atacat Talmudul ca pe o distorsionare a mesajului biblic. „Sistemul lor a fost deismul”, declara un interpret radical, „adică credința într-un singur Dumnezeu. Însă concepțiile lor despre Acesta și despre atribuțiile Lui erau înjositoare și injurioase”. Repetind acuzația foarte veche că iudaismul este „pelagian” în doctrina sa despre păcat și har, alt gânditor creștin considera că aceasta era sursa altor greșeli iudaice. Ca și înainte, iudaismul a devenit ținta atacurilor filozofico-teologice care vizau, accidental sau chiar în mod expres, particularitatea creștinismului însuși. Așa cum o prezenta Reimarus, imaginea Dumnezeului Vechiului Testament era una a unui tiran mărunț, a cărui „lege” revelată, cu porunci ridicole precum Sabatul, conținea foarte puțin din esența religiei și care nu promisese niciodată un Mântuitor, așa cum susținea creștinismul. „Mi se pare greu de înțeles”, încheia Reimarus, „că, dintre atât de multe popoare mai înțelepte și mai docile, Dumnezeu ar alege un popor atât de încăpăținat și de stricat ca să-i fie stăpîn și să-l iubească”.

Pentru tot mai mulți, așa cum erau obligați să recunoască apărătorii ortodoxiei, rezultatul acestei căutări a esenței adevăratei religii era un sentiment al detașării de pretențiile de adevăr aflate în conflict ale diferitelor secte creștine și chiar ale diverselor religii ale lumii. „Toți se plîngeau”, nota un critic al ortodoxiei, „de răceala și indiferența cu care oamenii întîmpinau ideile speculative ale creștinătății și toate sfintele sale rituri”; liderii Bisericii au dat vina pe religia naturală. Exista o largă recunoaștere a faptului că unanimitatea religioasă și doctrinară era imposibilă, în afara cîtorva „principii primare generale”. De aceea, așa cum observa Thomas Jefferson, „religia are o temelie solidă; de diverse feluri, într-adevăr, dar toate bune; întru totul suficientă pentru a menține pacea și ordinea”. Nimic mai mult nu trebuia impus conștiinței cuiva. Ironia face ca secolul al XVIII-lea să fie și perioada unei expansiuni rapide a lucrării misionare creștine, în special în rîndul protestantismului pietist, după o perioadă de relativă inactivitate ce a urmat Reformei. Multe dintre implicațiile doctrinare ale acestei expansiuni aveau să se facă simțite abia mai tîrziu.

Chiar și acum aceste preocupări au ridicat totuși cu acuitate și putere nouă problema statutului restului umanității: „Mîntuirea mea”, exclama Reimarus, „se rătăcește în mijlocul strigătelor disperate a milioane de

Reim. *Apol. int.* 7
(Alexander 1:50)

Tin. *Chr.* 13 (1730:250)

Swed. *Cael.* 36.318
(1890:191)
Dipp. *Orth.* 6 (1699:86-87)
Swed. *Cael.* 3.15; 27.238
(1890:18; 135)

Pet. *Myst.* pr. 11 (1700-I:B4r)

Fapte 3.21
Ern. *Opusc.* 9
(Fritsch 437-441)

Conc. *Rel. riv.* 2.2.8.1
(1754-I:330); Naud. *Myst.*
2.3.82 (1713:203-204); Wrns.
Myst. 17.14 (1729:190)
Mrck. *Comp.* 20.25
(Velzen 18:408)
Engsch. *Pet.* (1720:89; 110)

Dipp. *Orth.* 6 (1699:92)

Stod. *Conv.* 3 (1719:13);
Tnnt. *Nec.* 1 (1743:8)

1Tim. 2,3-4

1Cor. 15,28

Gaz. *Prael.* 2.5.3.178
(1831-II:155-156)

Vezi vol. 1, p. 330

Vezi vol. 1, pp. 333-335;
vol. 3, pp. 118-120, 298-299;
vol. 4, pp. 86-87, 272-273

Amrt. *Theol. eclec.* 1.6.3
(1752-I-I:125-127);
Bert. *Aug.* 4.1 (1747-II:127)

suflete condamnate la chinuri veșnice!". Or, după cum formula Tindal, se putea spune despre Hristos „că a fost trimis ca Mântuitor al omenirii dacă vine să le închidă porțile cerurilor celor cărora înainte le erau deschise, cu condiția să facă așa cum le dictează rațiunea?". În această perioadă, un număr mic de creștini radicali din Anglia și de pe Continent au arătat explicit și clar ceea ce un număr mult mai mare par a fi contemplat cel puțin ca posibilitate și ipoteză – universalitatea mântuirii. Dacă „toate neamurile lumii sînt de acord în privința elementului esențial al creștinismului”, dragostea față de Dumnezeu și aproape, părea că pasul următor ar fi unirea finală a tuturor. Aceasta era „evanghelia veșnică, mesajul plin de speranță al «stabilirii din nou a tuturor»”, indiferent ce însemnase inițial acest pasaj biblic. Această redeșteptare a universalismului a atras atacuri masive din partea ortodocșilor. „Înlocuim universalitatea tuturor oamenilor”, declara un calvin, „cu universalitatea celor aleși”. Universalismul era, înșiasta un predicator luteran al curții, o extindere nejustificată a iubirii lui Dumnezeu și o derogare de la mijloacele harului de care Biserica era legată, chiar dacă, trebuia să li se conceadă universalistilor, Dumnezeu nu era legat de aceste mijloace.

Cele două principale surse de inspirație pentru dezvoltarea teologiei speculative, Origen în Răsărit și Augustin în Apus, erau și figurile centrale ale dezvoltării răspunsului creștin legat de problema particularității și universalității. Pentru fiecare dintre ei, fusese crucial mai ales cîte un pasaj din epistolele pauline: pentru Augustin, declarația de la 1 Timotei 2 că „Dumnezeu, Mântuitorul nostru... voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină”; pentru Origen, promisiunea de la 1 Corinteni 15 că la sfîrșitul istoriei, „cînd toate vor fi supuse Lui [Hristos], atunci și Fiul Însuși se va supune Celui ce l-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți”.

Încercările lui Augustin de a armoniza universalitatea voinței lui Dumnezeu de a-i mîntui „pe toți” cu doctrina lui despre predestinarea absolută, potrivit căreia particularitatea voinței lui Dumnezeu de a mîntui numai anumite persoane își atinge mereu scopul, l-au condus la propunerea unei varietăți de soluții exegetice, care au continuat să atragă foarte mult atenția din Evul Mediu pînă în secolul al XVIII-lea. Atractivă părea mai ales sugestia sa că „toți” se referă la toate categoriile de oameni, nu la toți indivizii. Doctrinile predestinaționiste ale calvinismului

Bert. Theol. disc. 17.4
(1792-III:224-225)

Vezi vol. 4, pp. 261-263;
396-405
Bryn. Lw. Gr. 2
(Sharrock 2:143)
Baum. Pred. 1.10
(Kirchner 1:309-311)
Aug. Civ. 21.13 (CCSL
48:778-780); Conc. Rel. riv.
5.2.13 (1754-II:444-455)

Vezi vol. 4, p. 85
Bert. Theol. disc. 5.1
(1792-I:215-216)
CTrid. 6. Decr. 3
(Alberigo-Jedin 672)

Bert. Aug. 4.1 (1747-II:201);
Hno. Theol. 6.1.16.3
(1785-VI:379-383)

Dör. Pet. 8 (1718:23-24)
Mrck. Comp. 20.24 (Velzen
18:405-408); Engsch. Pet.
(1720:119)
Strim. Un. Ev. 1.22
(1711:29-31); Tnnt. Nec. 1
(1743:23; 11)
Dör. Pet. 12 (1718:34); Stod.
Sfty. 10 (1687:275)

Brnt. Art. XXXIX. 18
(1700:172-173); Poir. Oec.
div. 3.13 (1705-I:749-762)

Tin. Chr. 12 (1730:196)
Pet. Myst. pr. 2 (1700-I:A1r)

Vezi vol. 1, pp. 168-170
Engsch. Pet. (1720:95)

Lmp. Ew. Str. 2
(1729:196-206)
Neum. Wied. 5 (f.a.:83)

din secolul al XVI-lea și ale jansenismului din secolul al XVII-lea, care se revendicaseră agresiv de la moștenirea augustiniană și susțineau că „puțini sînt cei ce vor merge la cer”, făceau imperative afirmarea voinței mîntuitoare universale a lui Dumnezeu și precizarea, în același timp, că aceasta nu sugera că toate pedepsele au în realitate un caracter expiatoriu. Unii găseau sprijin în distincția medievală dintre voința universalistă „anterioară” și cea particularistă „posterioară” a lui Dumnezeu. Așa cum formulase Conciliul de la Trident, „deși [Hristos] a murit pentru toți, totuși nu toți primesc binefacerea morții Sale, ci numai cei cărora le este împărtășit meritul suferinței Sale”.

Asemenea rezolvări ale paradoxului au continuat să facă apel la loialitatea celor care, în toate Bisericele, apărau învățăturile tradiționale referitoare la dreptatea divină, indiferent dacă aceasta includea sau nu dubla predestinare. Împotriva „universaliştilor reformați” radicali care amenințau să transforme iadul în purgatoriu, au susținut că universalismul nu este o implicație necesară a milei divine. Totuși, mulți erau tot mai înclinați să „extindă mila lui Dumnezeu” dincolo de dreptatea Sa și, în consecință, să analizeze mai atent pasajele din Noul Testament ce „par să însemne că aceia care se folosesc din plin pe cît le este posibil de puțina lumină ce le este dată vor fi judecați în funcție de aceasta”. Pentru un număr mic, dar în creștere [de teologi], aceasta nu era însă de ajuns. „Nu le este dat”, se întrebau ei, „celor ce cred că orice revelație exterioară e atît de necesară pentru fericirea tuturor oamenilor să arate cum se împacă noțiunea de *Dumnezeu care este binevoitor față de toți* cu faptul că nu le-a împărtășit-o¹ tuturor copiilor Săi, cînd toți au la fel de multă nevoie de ea?”. În lumina unei asemenea întrebări, cuvintele lui Pavel de la 1 Timotei 2 păreau „universalism curat”, iar speculația lui Origen despre mîntuirea universală părea mai atrăgătoare decît oricînd.

Deși condamnarea acestei speculații de către Biserica veche era valabilă și pentru susținătorii moderni ai mîntuirii universale, sub anumite aspecte ei păreau mai răi decît Origen, pentru că el o avansase doar ca o posibilitate și fusese conștient de pericolele pe care aceasta le implica. Ortodocșii disprețuiau eforturile unor adepți moderni ai lui Origen de a-i atribui doctrina universalistă a

1. Revelația (n. trad.).

Allat. *Purg.* 23
(1655:166-177);
Lmp. *Ew. Str.* 1 (1729:173)
Brnt. *Art.* XXXIX. 9
(1700:110)

Tntt. *Nec.* 1 (1743:23); Lmp.
Ew. Str. 2 (1729:206; 307)

Engsch. *Pet.* (1720:15)

Ern. *Opusc.* 10
(Fritsch 448-449; 460-461);
Sem. *Erud.* (1759-1:39)

Zinz. *Aug. Conf.* 4
(Beyreuther 6-II:96-97)
Spen. *Bed.* 1.1.55
(Canstein 1:298-300)

Lmp. *Ew. Str.* 1; 2
(1729:53; 66)

Zinz. *Red.* 4
(Beyreuther 1-II:57)
Symb. Nic.-C. P. (Schaff 2:57);
Conf. Aug. 3.4 (Bek. 54)

Zinz. *Hom.* 30
(Beyreuther 3-I:307)

Knt. *Krit. rn. Vern.* 2.1.2
(Cassirer 3:500-512)

„restaurării” lui Grigorie de Nyssa, a cărei calitate de Părinte al Bisericii de o ortodoxie incontestabilă i-ar fi oferit o credibilitate nemeritată. Origen fusese indus în eroare de o teorie a preexistenței sufletelor și de o versiune, legată de această teorie, a doctrinei voinței libere și aplicase universalismul său nu doar mântuirii finale a întregului neam omenesc, ci chiar și a diavolului, teorie ce a fost condamnată atunci și trebuia respinsă acum.

Cu toate acestea, calitatea lui de cel mai strălucit exponent al creștinismului timpuriu a făcut să nu-i fie trecută cu vederea responsabilitatea de a fi acceptat universalismul aparent al profeției de la 1 Corinteni 15, potrivit căreia Hristos va încredința împărăția Sa particulară stăpînirii universale a lui Dumnezeu, Care va fi atunci „toate în toți”. Aceste cuvinte nu erau în contradicție cu doctrina ortodoxă a Treimii, pentru că se refereau „numai la sfîrșitul împărăției după iconomie a lui Hristos, pe care El a administrat-o în Biserica luptătoare de pe pămînt pînă la Judecata de Apoi” și, prin urmare, la stăpînirea Sa prin cuvînt și taine, care vor fi înlocuite în Biserica triumfătoare; cuvintele nu puteau fi utilizate pentru a susține mîntuirea universală. Așa cum afirmaseră la unison crezurile și mărturisirile Bisericii, „această împărăție nu va avea sfîrșit”. Există însă un sens mai profund, în ciuda „speculațiilor” universaliste ale lui Origen și a „speculațiilor” predestinaționiste ale lui Augustin, și anume că nimeni nu poate susține fără echivoc doctrina mîntuirii la sfîrșit a diavolului, dar că ea trebuie totuși păstrată ca o „dorință a inimii credincioase”.

În calitate de conținut fundamental al esenței adevăratei religii, noțiunile de existență a lui Dumnezeu și nemurire a sufletului nu doar corespundeau presupuzițiilor naturale necontestate – și pînă atunci aproape de necontestat – ale revelației supranaturale, ci erau și ceea ce Immanuel Kant a identificat drept „cele două propoziții cardinale ale rațiunii pure”; pentru nici una dintre ele, susținea el, nu va fi vreodată posibil să se ofere „demonstrații suficiente” cu ajutorul rațiunii pure și vor rămîne „întotdeauna transcendente pentru rațiunea speculativă”. Nici cei care le apărau pe temeiul exclusiv al rațiunii, nici cei care le respingeau pe același temei nu puteau avea pretenția verificabilității obiective și raționale. Deși acest „aspect negativ” al demersului filozofic al lui Kant nu consta în „încercarea de a disputa sau măcar de a pune la îndoială realitatea ori irealitatea metafizică” a acestor propoziții

Brth. Prot. Theol. (1947:245)

1Cor. 12,31

Zinz. Lond. Pred. 4.14

(Beyreuther 5-II:116); Beng.

Gnom. 1Cor. 12,31 (Steudel

667); *Wely. Sermon.* 24.3.2-3

(Baker 1:542-543)

cardinale, consta cu siguranță în „critica mijloacelor prin care sînt cunoscute” și a felului cum trebuiau stabilite. Citînd formula apostolică „Și vă arăt încă o cale care le întrece pe toate”, și anume calea iubirii, apărătorii doctrinei primite s-au văzut obligați să caute dovezi în altă parte.

Vezi *supra*, p. 108

Vezi *supra*, p. 161

Knt. *Krit. pr. Vern.* 2. con.
(Cassirer 5:174)

Wslly. *Pl. Acct.* 3.4-5 (*LPT* 192)
Wslly. *Serm.* 1.3.8 (Baker
1:128)

Tnnt. *Dang.* (1742:11-12)

Terst. *Bros.* 3.3 (Becher
5:127)
Arb. *Des. myst. pr.*
(1764:A3r); Arb. *Inst. pr.*
(1765:iiir)

Cînd Immanuel Kant, autorul unei definiții aproape cano-nice a Iluminismului și al *Criticii rațiunii pure*, în care principiile fundamentale ale „esenței religiei adevărate” erau identificate ca fiind antinomii ce nu puteau fi nici demonstrate, nici infirmate doar cu ajutorul rațiunii, și-a încheiat *Critica rațiunii practice* din 1788 cu mărturisirea că „două lucruri umplu sufletul de o admirație și o venerație mereu crescînde și noi”, și anume „cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine”, mulți dintre apărătorii cre-dinței din secolul al XVIII-lea au văzut în aceasta o con-firmare filozofică a părerii răspîndite deja printre teologii veacului acestuia că Dumnezeu deschide o ușă credinței după ce a închis alta. „Legea morală interioară” și întreaga gamă a sentimentelor, îndatoririlor și experiențelor care fac parte împreună cu ea din viața interioară rezistă chiar și atunci cînd presupusele temelii transcendente ale cre-dinței demonstrate de „cerul înstelat de deasupra” erau supuse unui atac continuu. „Uneori am fost înclinat să cred”, comenta un observator deosebit de atent, „că înțe-lepciunea lui Dumnezeu a permis, în ultimul timp, ca semnele exterioare ale creștinismului să fie ascunse și împiedicate să se manifeste cu scopul ca oamenii (cei meditativi, în special) să nu se oprească aici, ci să fie siliți să privească înlăuntrul lor și să ajungă la lumina ce le strălucește în inimi”.

Se părea că acest lucru e cît se poate de „nimerit”; pentru că, avînd în vedere faptul că „fariseii moderni” care „învățaseră să trîncănească un pic mai ortodox despre nașterea din nou” rămîneau totuși „la fel de străini de expe-riența trăită a acesteia” ca întotdeauna, răspunsul real la criza ortodoxiei, cauzat de „vremurile cumplite în care trăim”, era o mai intensă „experiere” a „intimității sfinte cu Mirele ceresc”. Cînd acești promotori ai vieții interioare au vorbit despre „teologie”, nu s-au referit la „ilumina-rea” (*Aufklärung*) omenească, ci la „iluminarea divină”

Spen. *Gtts.* 5 (1680:185-186)
 Vezi *supra*, p. 108
 Wsly. *Serm.* 21.1.12
 (Baker 1:482)
 Wsly. *Serm.* 2.1 (Baker 1:131)
 Terst. *Bros.* 2.2 (Becher 4:47)
 Tnat. *Serm.* 2 (1744:29)
 Wsly. *Serm.* pr. 6
 (Baker 1:106)
 Zinz. *Lond. Pred.* 2.1
 (Beyreuther 5-I:154)
 Mrerd. *Off.* 3 (1722:11)

Wlff. *Nat. Gott.* 366
 (1744-1:360)

Vezi vol. 3, pp. 305-314;
 vol. 4, pp. 371-374

Zinz. *Lond. Pred.* 3.1
 (Beyreuther 5-I:157-158);
 Wsly. *Serm.* int. 1
 (Baker 2:155-156)

Jam. *Serm.* 32 (1789-II:136)

Poir. *Théol. cr.* (1690:i)

(*göttliche Erleuchtung*). Cuvîntului de ordine al Iluminismului, „Îndrăznește să cunoști!”, ei îi opuneau laitmotivul biblic „Îndrăznește să crezi!”. „Creștinul aproximativ”, credincios cu numele, dar nu cu fapta, trebuia să ajungă la „izvorul principal al religiei practice”, „de la religia doar exterioară” la „religia din inimă”, care era dincolo de orice argument rațional. „Dumnezeu cercetează inima întreagă, sufletul complet” și de aceea argumentarea de la moralitate la religie și de la experiența subiectivă a sufletului la realitatea lui Dumnezeu nu era cu nimic mai puțin legitimă decât argumentele cosmologice tradiționale în favoarea existenței lui Dumnezeu. Pentru a argumenta această teologie nouă și simplă, care putea fi înțeleasă de orice inimă curată, John Jamieson a susținut o serie de 50 de predici, fiecare dintre ele tratînd un anumit aspect al superiorității religiei inimii față de cea a intelectului, iar Pierre Poiret a publicat o colecție de tratate în franceză, sub titlul generic *Teologia inimii*, pe aceste teme și pe altele înrudite, aparținîndu-le celor pe care subtitlul colecției îi numea „suflete simple și curate” din trecut și din prezent. Oricare dintre temele doctrinare implicate în apărarea obiectivității revelației transcendente putea fi tratată și apărată într-o cu totul altă manieră.

Transpunerea afectivă a doctrinei

Minunile, tainele și autoritatea, a căror validitate ca realități obiective părea că a expirat, au revenit la viață cînd au devenit, în schimb, forme de exprimare a validității subiective a experienței interioare. Minunile erau privite în relație cu „utilitatea lor pentru sufletul fiecărui creștin credincios”, ca unele prin care „devenim copii în evlavie și simplitatea inimii noastre”; în acest sens, „orice răspuns la rugăciuni este o minune în sens propriu”, cînd Dumnezeu mișcă inima. Chiar și apărătorii tainelor supranaturale au recurs la argumentul că ele „se referă la taina Domnului dinlăuntrul credincioșilor” și au făcut deosebirea între taine și superstiții exact pe temeiul faptului că acestea din urmă „nu-l conduc pe om către viața interioară, către liniștea interioară a inimii sale”; taina era de necuprins, pe cînd virtutea și moralitatea erau vizibile. Între timp, opozanții lor radicali făceau distincție între creștinismul autentic, originar, o „religie naturală interioară”, ce „la început era simplă și clară”, de „tainele” care au

Vezi *supra*, pp. 109-122

Frnek. *Pred.* Epif. 2
 (1699:55)
 Terst. *Bros.* 1.2
 (Becher 3:63)
 Wsly. *Serm.* 6.7.22
 (Baker 2:546)
 Fén. *Inst.* 32 (Gosselin 6:141)

Nes. *Dipp.* 1 (1701:19-20)

Poir. *Oec. div.* 3.10
 (1705-1:720)
 Conc. *Rel. riv.* 3.1
 (1754:355-356)

Tin. *Chr.* 8 (1730:92)

Tol. *Myst.* 3.5 (1696:160)
 Tin. *Chr.* 13 (1730:282)
 Mt. 7,29

Zinz. *Rel.* 5 (Beyreuther
 6-I:82); Tnnt. *Dang.* (1742:6)

Beb. *Gl.* 1 (1685:24-25);
 Conc. *Rel. riv.* 4.15
 (1754-II:132)

Vezi *supra*, pp. 122-136

Ern. *Opusc.* 10 (Fritsch 477)
 Mt. 20,1-16

Frnck. *Pred.* Sept.
 (1700:12-13)

Zinz. *Aug. Conf.* 19
 (Beyreuther 6-II:305-307)

Fusc. *Sac. cr.* (1756:9)

Zinz. *Aug. Conf.* 19
 (Beyreuther 6-II:307-310)

Vezi *supra*, pp. 136-147

Vezi vol. 1, pp. 275-278

Fusc. *Sac. cr.* (1756:21-22)

Vezi vol. 2, pp. 98-103

Fusc. *Sac. cr.* (1756:9-10)

apărut mai târziu, când „creștinismul a fost pus pe același nivel cu misteriiile lui Ceres și cu orgiile lui Bacchus”, pe care „preoții... le-au impus credulității oamenilor”. „Autoritatea” („ἐξουσία”) specială pe care Noul Testament a atribuit-o învățăturii lui Hristos, ca fiind calitatea ce L-a deosebit pe El de contemporani, se referea la experiența inimii, la trăirea interioară care dădea putere cuvântului exterior.

Nu era însă necesar să fie acceptate ca valide toate concluziile negative spre care părea a conduce cercetarea istorică. Astfel, o revistă istorică manifestând o tendință critică față de exegeza creștină a așa-ziselor profeții mesianice ale Vechiului Testament trăgea concluzia că un creștin care Îl putea totuși „vedea pe Hristos în Vechiul Testament, unde altcineva nu-L vedea defel”, ar trebui să fie sigur mai întâi „că Îl primești și în inima ta, cu blindețea și bunătatea Sa, altfel Îl vezi degeaba”. „Istoria scurtă a Bisericii” lămurită în parabola lucrătorilor din vie putea și trebuia să fie aplicată și celor câteva etape ale vieții individului. Era nevoie însă de o nouă istoriografie, „care să se ocupe și de altceva decât de vînătoarea de erezii și de diferitele probleme amestecate ce au supraviețuit în lume în numele religiei”. Concentrîndu-se asupra unor figuri precum Bernard de Clairvaux, Bonaventura, husiții și Luther, o astfel de istoriografie va identifica succesiunea de-a lungul veacurilor a celor care au arătat „că mireasa [Biserica] a fost mereu îndrăgostită de Mirele ei” și va descoperi astfel adevărata continuitate, și nu mișcarea oscilantă a istoriei bisericesti de la *hiatus* la *lacuna*, care domina acum relatările istorice.

Ca parte a istoriei Bisericii, controversalele din trecut și din prezent privind persoana și lucrările lui Hristos cereau o schimbare de perspectivă asemănătoare. Un tratat franciscan, care mărturisea în terminologia tehnică a Conciliului de la Calcedon din 451 dogma ortodoxă veche a „unirii ipostatice” între „dumnezeirea mareață și impasibilă” a celei de-a doua Persoane a Treimii și „slăbiciunea muritoare” a naturii umane a lui Iisus Hristos și care repeta formulele dogmatice antimonoteliste ale celui de-al III-lea Conciliu de la Constantinopol¹ din 681 despre „preasfînta Sa îndoită voință”, invoca tot acest limbaj inspirat din crezuri pentru a promova evlavia față de cultul Sfintei

1. Cunoscut în spațiul răsăritean ca al șaselea Sinod Ecumenic (n. trad.).

Vezi vol. 2, pp. 286; 290-291

Fil. *Sl.* 186 (Soč. *Fil.* 3:374)

Fil. *Sl.* 12 (Soč. *Fil.* 1:101)

Frnck, *Pred.* Epif. 6
(1699:37)

Vezi vol. 3, pp. 164-171
Frnck, *Pred.* Adv. 3
(1699:74-75)

Mrck, *Syl.* 8.1
(Velzen 15:253)
Zinz, *Red.* 7
(Beyreuther 1-II:91)

Frnck, *Pass.* Marc. pr.
(1724:A4v-A5v)

Vezi *supra*, pp. 147-162

Lmp, *Theol. nat.* 66 (1734:21)
Frnck, *Pred.* Adv. 1
(1699:63)
Arb, *Inst.* 1.20.1 (1765:98);
Wslly, *Serm.* 3.2.1-2
(Baker 1:147)

Frnck, *Id.* 4 (Peschke 173);
Wslly, *Pl.* Acct. 2.7 (LPT 189)

Sem. *Rel.* 11 (Schütz 61)

Edw, *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:122)
Lw, *Chr.* Perf. 9
(Moreton 3:150)

Mynst, *Betr.* 3 (1846-I:20-31)
Fén, *Man. piét.* 1
(Gosselin 6:7-8)

Inimi a lui Iisus. Accentul pus pe Schimbarea la față a lui Iisus ca evenimentul prin care Hristos a fost făcut cunoscut, după ce „ascunsese puterea împărăției Sale”, continua să fie un semn distinctiv al dogmei ortodoxe răsăritene și al evlaviei, în opoziție cu „filozofia acestei generații”, însă pentru alții putea însemna și că „pregustarea vieții veșnice constă în transfigurarea lui Iisus în interiorul nostru”. În mod similar, interpretarea morții lui Hristos ca satisfacție oferită dreptății divine pentru păcatele omeneshi, care era un semn distinctiv al dogmei și evlaviei occidentale, a devenit un mijloc de iluminare a inimii fiecăruia de către Duhul Sfânt, prin luarea în considerare a „supărărilor sufletului” lui Hristos, ce erau conținutul și prețul satisfacției. „Ce a suferit pentru noi” era în plus „obiectul principal” al unei contemplații bineplăcute lui Dumnezeu a crucii și a suferințelor; dar o teologie nu ar fi „cu adevărat apostolică” dacă ar neglija „să clădească pe temelia aceasta și doctrinele divine despre felul în care Hristos există, trăiește, sălășluiește și lucrează în noi prin credință”.

Pentru numeroși apărători, ca și pentru majoritatea criticilor credinței tradiționale, căutarea esenței religiei adevărate, ca „prezență obiectivă a lucrurilor din afara mea”, părea că și-a cauzat propria distrugere. În locul „acestei esențe putrede și reci a creștinismului” erau necesare, mai ales într-o „expunere a doctrinei creștine”, „reflecția serioasă” și „deșteptarea”, pentru a descoperi că esența nu constă în „cunoaștere, afirmarea cu tărie și pălăvrăgeală, nici în speculații înalte”, nici măcar „în tot felul de opinii ciudate”; „în aceasta constă creștinismul adevărat, ca fiecare să-L recunoască pe Domnul Iisus ca Mîntuitor personal și Domn”. În cazul întrebării jalnice ridicate de relativism: „Unde este locul adevăratei religii creștine între atâtea forme religioase?”, răspunsul era: „Este cu totul în sufletul tuturor creștinilor adevărați, indiferent de confesiune”, acolo unde fusese cu adevărat întotdeauna. Sentimentele umane au fost date de Dumnezeu „ca ele să poată servi scopului final al omului și importantei preocupări pentru care Dumnezeu l-a creat pe om, adică religiei”. Deși Duhul Sfânt nu contrazice rațiunea, El o transcende și este „Dumnezeirea care sălășluiește în” inima omului, astfel încît „simțirea ce există în mod natural în inima acestuia”, în momentul în care a depășit „raționamentele”, ajungînd la „trăiri afective”, să devină o dovadă a existenței lui Dumnezeu și o formă de a-I descoperi

Wlff. *Nat. Gott.* 70
(1744-1:43-44)

Jam. *Serm.* 40 (1789-II:277)

Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:120)

Laschr. *Pens.* pr. (1724:7)

Vezi vol. 4, p. 64

Sem. *Rel.* 1 (Schütz 4-5)

Sem. *Rel.* 11 (Schütz 64-65)

Laschr. *Del.* (1707:9)

Terst. *Ep.* 2,76
(Becher 6:172-177)

Wrns. *Myst.* 9,3 (1729:92)

Mrcrd. *Off.* 4 (1722:15)

Vezi vol. 1, pp. 25-31; vol. 4,
pp. 56-59

Sem. *Erud.* (1765-II:147)

Sem. *Rel.* 18
(Schütz 138-140)

Sem. *Rel.* 38 (Schütz 310-312)

Sem. *Rel.* 19 (Schütz 145)

Sem. *Erkl.* 1,2 (1777:39-40)

Sem. *Erkl.* 2 (1777:158-161)

Sem. *Rel.* 28 (Schütz 234-235)

Ern. *Opusc.* 11 (Fritsch 484)

Casp. *Beyl.* 1 (1724:20)

atributele; căci, „pînă cînd nu vorbește Hristos Însuși inimii, nici cea mai puternică dovadă nu va avea nici o putere”. Esența adevăratei religii era mai mult decît simțirea subiectivă, însă nu era cu nimic mai prejos; nu putea fi echivalată cu moralitatea, dar nici separată de ea.

Dihotomia dintre autenticitatea acestei „teologii a inimii” particulare și artificialitatea teologiei confesionale publice și politice a Bisericii, dintre religia „publică” și cea „privată”, ce era valabilă pentru toate Bisericile „în toate felurile”, era un simbol al crizei ortodoxiei. În momentul în care un profesor de teologie proaspăt numit a afirmat o continuitate între catedra sa universitară și slujirea pastorală, acest lucru începea să pară anacronic. Indiferența teologiei inimii față de subtilitățile distincției doctrinale dintre cele cîteva confesiuni părea să înlocuiască Scriptura cu experiența, ceea ce implica o respingere a obligației ortodoxe de a „mărturisi, atît individual, cît și public, dogmele necesare ale Bisericii Catolice”, așa cum fuseseră acestea definite de „credința ortodoxă fără pată și de tradițiile Bisericii, ocolindu-se orice inovație”; aceasta nu reprezenta altceva decît o inversare a relației dintre „învățătură” și „mărturisire” (ca să nu mai vorbim despre „credință”) în definirea doctrinei. Printr-un amestec de motive politice și teologice, Bisericile Reformei produse-seră, în pozițiile lor oficiale, mărturisiri confesionale de o diversitate care crea confuzie. Acestea erau menite însă a fi doar declarații de independență față de o Biserică despotică și, în consecință, aveau acum „doar o autoritate exterioară, politică”, nefiind propriu-zis normele doctrinale, așa cum deveniseră în unele Biserici.

Astfel, „teologia ca vocație și ocupație a teoreticienilor are un scop cu totul diferit de cel al religiei creștine văzute ca asentiment public și politic al poporului”. De aici rezulta că „pregătirea pentru erudiția teologică în secolul nostru este și trebuie să fie cu totul diferită” de ce fusese în secolele anterioare. Teologul, activînd „în particular” ca erudit universitar și profesor de creștinism, nu avea „dogme”: el nu trebuia să dea socoteală nici unei „doctrine publice” a vreunei Biserici, ci numai forului conștiinței sale, iar munca sa avea o autonomie formală. Luînd în considerare toate acestea, nu era prea dură părerea criticului acestei poziții care declara că, susținută consecvent, ducea la „îngropa-re” mărturisirii, a crezului și a doctrinei Bisericii. Se putea afirma totuși că „această mărturisire a noastră, această religie a inimii, transformă toate cărțile reprezentative al

Zinz. Gem. 1
(Beyreuther 4-I:6)

Zinz. Aug. Conf. pr.
(Beyreuther 6-II:iv);
Sin. Fr. Auf. (1748)
(Beyreuther 6-II:4)

Zinz. Lond. Pred. 1.12
(Beyreuther 5-I:109)

Vezi vol. 2, pp. 279-295;
vol. 3, pp. 325-328

Strz. Enchir. 1.3; 1.4
(1828:22; 40-41)

Strz. Enchir. 2.3 (1828:54)
Fil. St. 279 (Soč. Fil.
4:401-406)

Vezi vol. 4, pp. 294-295

CTrid. 25. Decr. 1
(Alberigo-Jedin 775)

Arb. Des. myst. 3.12
(1764:471)

Tnnt. Nec. 3 (1743:60)
Tnnt. Disc. pr.; 1 (1745:iv;
45-46); Tnnt. Serm. 1
(1744:10-11)

Tnnt. Dang. (1742:9)

Wslly. Pl. Acct. 3.5-6
(LPT 192-193)

Wslly. Pl. Acct. 2.5 (LPT 189)

Wslly. Serm. 7.1.5-6
(Baker 1:220)

1Pt. 3,4

căror adevăr îl acceptă în simple crezuri ale inimii”, adică exact cum trebuiau înțelese aceste mărturisiri. Dacă toate cărțile reprezentative ar fi fost distruse, ar fi putut fi re-scrise din ceea ce se afla în inima adevăraților credincioși.

Fiecare în felul său, toate crezurile și mărturisirile importante ale Bisericilor istorice s-au dovedit potrivite cu transpunerea în lumina teologiei inimii: „Credem” a trebuit să devină „Cred”. Aceasta nu se întâmpla numai în cadrul protestantismului britanic și continental, unde era într-un fel de așteptat, ci și în cadrul ortodoxiei răsăritene și al romano-catolicismului, unde s-a putut ralia dezvoltărilor anterioare ale spiritualității și teologiei. Creștinismul răsăritean a reproșat teologiei occidentale, fie ea romano-catolică sau protestantă, că toate dogmele Bisericii sînt deja conținute în crezurile istorice, mai ales în cele de la conciliile de la Niceea și Constantinopol; însă părea adecvat să se adauge explicația că scopul acestor dogme era să fie acceptate și urmate de fiecare credincios, de vreme ce „dogma” trebuia să devină „poruncă”. Conciliul de la Trident definise, împotriva Reformei protestante, „folosirea îndreptățită a icoanelor” ca [practică] ce le acorda „cinstirea și închinarea cuvenite”, fără a implica noțiuni precum „divinitate sau virtute” cu referire la icoane ca atare; era însă necesar să se explice că scopul acestei legislații doctrinale era acela „de a spiritualiza simțirile noastre” și de a le trezi la „o evlavie autentică”.

Doctrina confesiunilor protestante a cunoscut o transpunere similară. Gilbert Tennent a apărut, împotriva lui Zinzendorf și a moravilor, *Mărturisirea de credință de la Westminster* ca pe un „sistem prețios de adevăruri”, ce aparține „aprobării armonioase a Bisericilor reformată” de pretutindeni în mărturisirile lor; însă într-un discurs intitulat *Pericolele unei slujiri neconvertite* el afirmase că „slujirea oamenilor firești este periculoasă” și că actul de convertire personală e necesar unei slujiri eficiente – implicații ale „punctelor calvine” exprimate în aceste norme. Împotriva intelectualismului de care uneori acuzase dogmatica confesională, John Wesley a susținut că „cineva poate să fie de acord cu trei crezuri sau cu douăzeci și trei... și totuși să nu aibă nici un fel de credință creștină”, atîta vreme cît natura reală a religiei adevărate nu consta în „ortodoxie sau păreri corecte”, ci, „și mai adînc, în chiar «omul cel tainic al inimii»”; totuși, era sigur că, în această chestiune, ca și în întreaga sa teologie în general, era în acord cu *Cele 39 de articole* ale Bisericii Angliei, în care

Wslv. *Serm.* 13.1.3
(Baker 1:317-318)

Conf. Aug. conc. (Bek. 83c)
Zinz. Aug. Conf. 21
(Beyreuther 6-II:360)

Zinz. Rel. 2
(Beyreuther 6-I:17)

Beng. Brüd. 2.43
(1751:322-323); *Tnnt. Nec.* 3
(1743:60)

Zinz. Off. Red. 12
(Beyreuther 2-IV:112)
Zinz. Aug. Conf. 21
(Beyreuther 6-II:363-364)

Zinz. Aug. Conf. 13
(Beyreuther 6-II:232-233)
Zinz. Zst. 44
(Beyreuther 3-II:351-352)

Zinz. Aug. Conf. 21
(Beyreuther 6-II:366)

Conf. Aug. 1 (Bek. 50-51)

Zinz. Aug. Conf. 1
(Beyreuther 6-II:41)

Symb. Apost. (Schaff 2:45)

Luth. Kl. Kat. 2.2 (Bek. 510)
Zinz. Aug. Conf. 4
(Beyreuther 6-II:93)

Arb. Inst. 1.20.9 (1765:105)

Arb. Des. myst. 3.4 (1764:374)

Arb. Inst. 1.20.26 (1765:137)

Pnch. Dict. pr. (1716:B3v)
Fén. Ep. 10.iii.1696
(Gosselin 8:453)

„Biserica noastră [anglicană] se comportă (într-adevăr, în multe chestiuni) urmînd celei vechi”.

Una dintre cele mai ambițioase încercări din secolul al XVIII-lea de a transpune o carte reprezentativă într-un „crez al inimii” – încercare ce ar putea servi ca bază a revizuirii fenomenului în toate confesiunile – a fost reinterpretarea *Confesiunii de la Augsburg*, în lucrarea lui Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, *Douăzeci și unu de discursuri despre Confesiunea de la Augsburg*, din 1747-1748. Cele 21 de discursuri nu corespundeau „rezumatului doctrinei” din primele 21 de articole ale confesiunii, însă au modificat atît succesiunea, cît și conținutul acestora. Critica lui Zinzendorf că mărturisirea exterioară fără convingere interioară este o minciună li s-a părut criticilor săi că înlocuiește criteriul confesional al doctrinei pure și al înțelegerii corecte cu „simțirea simplă, nestingherită de înțelegere”. Dar el a simțit că poate invoca autoritatea *Cărții Concordiei* în sprijinul principiului său potrivit căruia credința „nu este în gînduri sau în minte, ci în inimă, o lumină aprinsă în inimă”. El a explicat că nu va fi de acord cu „disprețul față de *Confesiunea de la Augsburg*”, ce era la modă printre unii teologi. Prețuia confesiunea pentru că refuzase constant să recurgă la „demonstrarea” apriorică a articolelor de credință, mulțumindu-se cu „afirmarea” lor pe baza Scripturii, lucru care susținea polemicile sale împotriva „demonstrației și disputei”; avea încredere în *Confesiunea de la Augsburg* pentru că pe cei ce-i împărtășeau credința îi salvase de haosul doctrinal în care i-ar fi putut conduce naivitatea teologică.

În calitate de crez al inimii, *Discursurile* nu începeau în primul articol cu doctrina despre Dumnezeu ca Treime, precum *Confesiunea de la Augsburg*, ci cu o examinare a „marii diferențe” dintre doctrină și credință, dintre „a fi credincios” și „a recunoaște un adevăr” pur și simplu: *Micul catehism* al lui Luther modificase cuvintele de deschidere ale Crezului apostolic, „Cred în Dumnezeu... Creatorul”, în „Cred că Dumnezeu m-a creat”. Un autor care cerea ca fiecare „să creadă tot ce maica noastră sfîntă, Biserica Romei”, mărturisește în privința articolelor de credință putea defini „doctrina creștină” drept o contemplare a virtuții, cu scopul de a fi sesizată de afecte. „Noii eretici”, li se spunea romano-catolicilor francezi, erau cei care se străduiau „să stabilească singuri dogmele doctrinei”; totuși, „problemele de doctrină” nu țineau în primul rînd de cunoaștere, ci de simțire. După cum subliniasă

Hris. Mat. 64.4 (PG 58:614)
 Conc. Rel. riv. 3.7
 (1754-I:385)
 Bert. Theol. disc. 15.2
 (1792-III:164-165)

Waly. Pl. Acct. 2.1 (LPT 188)
 Zinz. Aug. Conf. 21
 (Beyreuther 6-II:364)

Rom. 16,17

Tnnt. Serm. pr. (1744:i)

Tnnt. Nec. 3 (1743:51)

Arb. Inst. 8.14 (1765:649)

Bec. Lóp. Nuev. Ab. (1739:3)
 Bec. Lóp. Sab. prod. int.
 (1752:5)
 Cmrda. Const. ap. pr.
 (1732:vi)
 Arb. Des. myst. 1.2; 1.4
 (1764:21; 38)

Edw. Rel. Aff. 1 (Miller 2:95)

Waly. Pl. Acct. 2.12 (LPT 191)

Mynst. Pr. 60 (1845-II:347)

Zinz. Aug. Conf. 2
 (Beyreuther 6-II:60-61)

Zinz. Rel. 1
 (Beyreuther 6-I:8-9)

Zinz. Lond. Pred. 5.12
 (Beyreuther 5-II:294)

Sherl. Vind. 5 (1690:126)

Ioan Gură de Aur, „Hristos a vorbit doar rar despre dogmele” și tainele credinței, ci aproape în exclusivitate despre „curăția vieții”; același lucru se putea spune și despre Ioan Gură de Aur însuși. În vreme ce „creștinismul real, adevărat” era atît „un principiu existent în suflet”, cît și „un cadru sau sistem al doctrinei”, „acest sistem al doctrinei era cel care descrie caracterul [creștin]... și îmi promite că va fi al meu”; orice alt sistem nu era decît un „schelet pentru corpusul de învățătură”.

Avertismentul nou testamentar legat de cei care „fac dezbinare... împotriva învățăturii” se referea la „doctrinile principale ale religiei”, ce constituiau temelia adevăratei evlavii, dar era îndreptat în special împotriva celor care „înstrăinează simțirile oamenilor buni unele de altele”. Termenul *doctrină* cuprindea mai mult decît crezurile, mărturisirile de credință și dogmele care erau subiecte ale teologiei dogmatice: exista o „doctrină” a vieții monastice, una despre leacurile sufletului și manifestarea dragostei față de ceilalți, o „doctrină” despre maniera corectă de a desfășura alegerile pentru scaunul papal și una despre curăția morală și desăvîrșire. Așa cum afirma un teolog, „propunerea doctrinară pe care o fac este aceasta: Adevărata religie constă, în mare parte, în trăirile sfinte”; sau, după cum formula altul, „ceea ce a promis creștinismul (văzut ca doctrină) s-a împlinit în sufletul meu”. Cînd un teolog danez a declarat: „Doctrina în care sufletul meu își află pacea este un adevăr divin”, el nu a făcut o descriere, ci a stabilit un criteriu.

Fiecare doctrină, inclusiv cea trinitară, trebuia să se conformeze acestui criteriu. Zinzendorf era convins că, „întrucît nici un sistem nu își are începutul în taina Sfintei Treimi”, primul articol din *Confesiunea de la Augsburg* era „un subiect separat de celelalte”. Teologii universitari „care nu-L iubesc pe Mîntuitorul lor” puteau, cu toate acestea, să continue „să pălăvrăgească despre taina Treimii”. Problema decisivă a doctrinei treimice nu era reprezentată, așa cum afirmau astfel de teologi, de raporturile dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, ci de „raporturile lor cu noi”. Formulată într-o manieră absolut disjunctivă – și Zinzendorf însuși nu vorbea mereu așa –, polemica sa era, cu siguranță, extremă chiar și în vremea sa, dar era un exemplu extrem al unei tendințe mai generale de a salva doctrina Treimii, modificînd-o. „Sfîntul Augustin... explică Treimea în Unitate, prin exemple ale conștiinței reciproce”, iar analiza deschizătoare de drumuri pe care Augustin a

Vezi vol. 3, pp. 49-51

Arb. *Inst.* 1.20.3-5
(1765:98-101)

Poir. *Osc. div.* 1.14
(1705-I:199-200)

Wesly. *Serm.* 55.17
(Baker 2:385)
Arb. *Inst.* 1.20.11
(1765:111-114)

Strz. *Enchir.* 7.2 (1828:303)

Zinz. *Aug. Conf.* 9
(Beyreuther 6-II:186)

Terst. *Bros.* 2.3
(Becher 4:88-89)

Lang. *Nach.* 1.11 (1707-I:85)

Vezi *supra*, p. 138
Terst. *Abr.* 2.3.10-22
(Becher 2:178-184)

Frnck. *Pred.* Laet. (1700:52)
Zinz. *Aug. Conf.* 4
(Beyreuther 6-II:102)

Fusc. *Sac. cr.* (1766:9)

Terst. *Bros.* 4.6 (Becher 6:241)

făcut-o „treimii interioare” a omului ce reflecta Treimea divină era un model și o justificare a continuării și extinderii unor astfel de speculații. Treimea era pentru autorul unui manual dedicat începătorilor în viața religioasă un mijloc de a explica semnificația săvârșirii semnului crucii în cultul public și în cel privat. Editorul lucrării *Teologia inimii* credea că e posibil să rezolve conflictul dintre Răsărit și Apus pe tema *Filioque* transformind pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt în „însușiri ale sufletului”, fiecare purcezînd din ceilalți doi. Wesley considera că adevărata ortodoxie înseamnă următorul fapt: „cunoașterea lui Dumnezeu unic și întreit este strîns legată de adevărata credință creștină, de întreaga religie esențială”.

Fiind „articole de credință”, dogma Treimii și cea a celor două naturi ale lui Hristos puteau astfel să fie rezumate în afirmația că Hristos este „regele inimii mele”. Astfel, era posibilă rezumarea „întregului conținut” al doctrinei creștine astfel: „că sîntem ai Mîntuitorului și devenim o inimă și un suflet cu El, așa încît moartea și suferința Lui... sălășluiesc mereu în inima noastră”. Este inutil și o speranță deșartă să credem într-o „cunoaștere istorică a lui Hristos, dacă în tot acest timp El rămîne străin și departe de noi”, deși această afirmație nu însemna nici pe departe că istoricitatea unor fapte relatate în Evanghelii, precum înălțarea la ceruri, ar fi lipsită de importanță. Era însă posibil și ca, sub pretextul unei apărări ortodoxe a istoricității și a doctrinei adevărate, „motivînd că vor să-L predice pe «Iisus pentru noi», au curajul să ni-L fure din inimi – chiar pe El, Care vrea să fie «Iisus din noi»”. Fiecare dintre cele trei slujiri ale lui Hristos, de proroc, de preot și de împărat, trebuia înțeleasă nu doar „în mod exterior și universal”, ci, în primul rînd, „interior și individual”. „A veni la Iisus” prorocul însemna a-L găsi în cuvintele Scripturii, dar era în zadar dacă „Duhul Sfînt nu zidește credința în noi și prin puterea ei nu ne aduce la harul lui Hristos”, pe fiecare pe rînd. Doctrina lui Hristos este doctrina nașterii din nou. Evlavia romano-catolică față de Sfînta Inimă a lui Iisus și-a găsit echivalentul în avertismente protestante de genul celor ale lui Gerhard Tersteegen: „Inima noastră întreagă ar trebui să devină inima lui Hristos, încît El să-Și pună pecetea pe ea și să zică: «Aceasta este inima Mea»”.

Transpunerea afectivă a doctrinei creștine s-a extins la toate articolele de credință din tradiție și la toate chestiunile asupra cărora Bisericele și teologii nu fuseseră de

acord și cărora li se putea aplica principiul „nu vrem să intrăm în controverse; ...lăsați-ne numai să căutăm în inima și în conștiința noastră”. Cele șapte taine, așa cum erau afirmate de Biserica Ortodoxă Răsăriteană (și de romano-catolicism), descriau pelerinajul sufletului omului de la naștere pînă la moarte. „Prezența reală” a lui Hristos în taina Euharistiei era una „în trup și suflet”, unindu-se cu sufletul credinciosului. Diferența dintre doctrina prezenței reale și învățătura că „nu vedem nimic altceva în [elemente] decît că pîinea e un simbol și o pecete a trupului răstignit al lui Hristos, care este cu adevărat arătat (*exhibitum*) în Cina Sfîntă”, putea, atunci, să fie reinterpretată ca semnificînd că Euharistia este de folos tuturor, indiferent de teoriile lor referitoare la prezență – cu singura condiție ca ei să creadă cu adevărat ceea ce mărturisesc, orice ar fi aceasta. Și cînd un copil aflat la prima sa împărtășanie declară: „Nu înțeleg totul, dar îmi dă o stare de bine” nu este „așa de rău”, de vreme ce „Scriptura o numește o stare care adesea e asemenea celei pe care i-o creează omului înțelegerea cuvintelor”.

Așa cum sugerează acest apel la precedența scripturală, se putea face o pledoarie – cu puternic caracter exegetic și hermeneutic, dar și teologic și psihologic – în favoarea unei metode de studiu al Bibliei care să nu pună accentul doar pe autoritatea ei, ci în primul rînd pe aplicarea ei personală, „Scriptura interpretată nu doar cu ajutorul lexicoanelor și al dicționarelor, ci și cu ajutorul doctrinelor descoperite de Dumnezeu și de o învățătură interioară și o ungere a Duhului Sfînt”. De asemenea, acolo unde nu exista vreo referire explicită la el, elementul afectiv trebuia extras din textul Scripturii. Cuvîntul lui Dumnezeu din Biblie este cu adevărat lumină, dar o lumină menită să strălucească „nu numai în fața ochilor noștri, ci și în inimile noastre”. Chiar și detaliile „exterioare” ale istoriei biblice erau consemnate pentru folosul „sufletului nostru” și astfel trebuiau înțelese. Scopul celui mai important text care susținea inspirația Scripturii era să scoată în evidență cît de „folositoare” era aceasta, în „maiestatea și autoritatea ei dominantă”, pentru a-l întări pe credincios. Avertismentele ortodoxe potrivit cărora „cuvîntul exterior al lui Dumnezeu este în același timp vocea Sa interioară”, astfel încît ele nu trebuie separate, atacau ceea ce se considera că a devenit o exagerare a elementului subiectiv în exegeză. Totuși, același teolog care avertiza cu privire la „încrederea excesivă în simțămîntul personal

Terst. Bros. 2.3 (Becher 4:87)

Vezi. vol. 2, p. 316; vol. 3, pp. 233-234
Strz. Enchir. 6.1
(1828:233-234)

Arb. Inst. 20.14 (1765:119);
Zinz. Aug. Conf. 18
(Beyreuther 6-II:294)

Wer. Diss. 10.1
(Ryhinerus 1:165)

Poir. Oec. div. 4.7
(1705-II:169-170)

Zinz. Gespr. 3
(Beyreuther 1-III:24)

Frnck. Pass. Joh. 6
(1733:98)

Lw. Dem. Er. (Moreton 5:20)

Frnck. Mand. Scrip. 10
(1706:107)

Frnck. Pred. Epif. 2
(1700:11-12)

Frnck. Pass. Joh. (1733:126)

2Tim. 3.16

Vezi vol. 4, pp. 368-372

Stod. Sfty. 11 (1687:336-337)

Stod. Conv. 10 (1719:47)

Deutsch. Luth. 1.4.13
(1698:43-44)

Wer. Diss. 19
(Ryhinerus 1:352-353)

Wer. Misc. 23.1
(Ryhinerus 2:331)

Beng. Gnom. pr. 6
(Steudel xix)

Erb (1983) xiii

Sin. Fr. Auf. (1748)
(Beyreuther 6-II:12)
Zinz. Aug. Conf. 14
(Beyreuther 6-II:264)
Spen. Gtts. 5 (1680:212-213)

Frnck. Pred. pr. (1700:B5v)

Arb. Des. myst. int. (1764:1-2)

Fén. Ep. 11.v.1689
(Masson 136-137)

în interpretarea Scripturii” nu a putut vorbi despre „siguranța subiectivă” ce trebuie să însoțească „siguranța obiectivă” a exegetului. „Oricine dorește să progreseze în interpretarea Scripturii”, avertiza Bengel, „se cuvine să cerceteze de unde vine motivația personală a interpretării”.

O campanie de acest fel pentru recuperarea centralității „practicii” în definirea creștinismului era, prin însăși natura sa, preocupată de evlavia laicilor și de experiența vieții creștine, precum și de structurile și de instituțiile concrete ale Bisericii. Era nevoie de „o nouă accentuare a predicării biblice, precum și a trăirii pocăinței și a nașterii din nou, de construirea unor case de rugăciune pentru întărirea reciprocă și povățuirea credincioșilor «renăscuți» și de o reformare a practicii pastorale care să pună mai puțin accentul pe teologia polemică scolastică și mai mult pe dezvoltarea unei slujiri sensibilizate, preocupată de viața liturgică practică și morală a membrilor parohiei”. Totuși, o asemenea decizie de a „evita toate abstracțiunile în probleme ce țin de inimă” și de a pune în principal accentul pe „problemele strict interioare” nu putea eluda legătura inseparabilă (în ambele direcții) dintre viața și teologia creștine.

Avertizînd cu privire la încrederea excesivă fie într-o înțelegere intelectuală a doctrinei, fie în „simțămîntul inimii și al conștiinței”, un lider pietist din Germania protestantă aprecia că toate acestea trebuie să conducă la „o strădanie penitențială continuă și persistentă, la o lucrare a credinței și a dragostei și la [experiența] pocăinței și a speranței”. În Spania romano-catolică, cineva care a trăit cam în aceeași perioadă își începea tratatul despre greutățile pe care sufletul le întâmpină în viața sa devoțională cu o înșiruire analoagă a celor trei componente ale teologiei inimii: „Nu există nici o îndoială că *sufletele* binecuvîntate care ajung pe culmile *desăvîrșirii* sînt foarte puține și rare în această viață trecătoare”; aceasta „ne învață *experiența*”, a continuat el, și aceasta „ne spune *Duhul Sfînt*”. Și arhiepiscopul Fénelon descria starea de har în termeni similari: „În această stare, dreptatea nu e doar atribuită, ci, în realitate, este dăruită *sufletului*. Aceasta nu înseamnă că sufletul are o pornire egoistă, care este total contrară *desăvîrșirii*, ci că această stare devine reală în suflet prin *infuzia de Duh Sfînt* și prin completa dăruire a sufletului și a acțiunilor lui”.

Dumnezeu și sufletul

Nu era o invenție a teologiei pietiste a secolului al XVIII-lea – ci mai degrabă fusese una dintre metodele standard ale pietății și teologiei creștine din toate timpurile – stabilirea unei legături între obiectivitatea lui Dumnezeu și subiectivitatea sinelui. Cunoscuta formulă hristologică a „pre-existenței, chenozei și preamăririi” din epistolele pauline era introdusă de cuvintele: „Gîndul acesta să fie în voi”; iar cea mai explicită expunere a doctrinei răscumpărării din evangheliile sinoptice, „Fiul Omului a venit... ca să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți”, a luat forma unei clauze subordonate în sprijinul poveștii lui Hristos adresate ucenicilor Săi: „Care între voi va vrea să fie mare să fie slujitorul vostru”. Augustin dăduse acestei legături expresia clasică în una dintre scrierile sale de început: „Ce vreți să știți? Dumnezeu și sufletul, asta este ce doresc să știu, nimic mai mult”. Folosit de Augustin și probabil și de apostolul Pavel și de autorii Evangheliilor, un astfel de procedeu presupunea învățătura Bisericii ca dat obiectiv pe baza căruia s-au construit experiența subiectivă și predicarea. Dar acum, cînd însăși obiectivitatea era pusă în discuție, subiectivitatea putea fi invocată pentru a-și asuma sarcina dificilă de a verifica ceea ce fusese considerat pînă atunci de la sine înțeles.

O oarecare combinație între cele două metodologii s-a regăsit în declarația potrivit căreia „o reflecție atentă asupra a ceea ce percepem în noi înșine ne va ajuta mai mult decît orice altceva să ne formăm păreri corecte și adevărate despre Dumnezeu”, așa încît „cel mai inteligent mod de a contura o idee despre Dumnezeu este să ne cercetăm sufletul”. Calități ale sufletului precum conștiința de sine urmau astfel, cu ajustările cuvenite, să elimine din predicarea despre Dumnezeu orice concepție neadecvată, în timp ce atribute ale lui Dumnezeu precum omniprezența erau „oglundite în inima [credinciosului]”. Teologia tradițională folosisese cuvintele din rugul arzînd al lui Moise, „Eu sînt Cel ce sînt”, ca bază pentru o „metafizică a ieșirii” care legitima limbajul ontologiei ca parte a doctrinei creștine; acum pasajul însemna „că Dumnezeu dorește mereu să fie recunoscut și cunoscut în funcție de prezența Sa în suflet”. *Summa Theologica* a lui Toma de Aquino se ocupase de expunerea atributelor divine după ce demonstrase existența obiectivă a lui Dumnezeu cu

Wlff. *Nat. Gott.* 78
(1744-I:52-53)

Vezi vol. 1, pp. 267-268
Fil. 2,6-11 (AV)

Vezi vol. 1, pp. 165-167

Mt. 20,26-28

Vezi vol. 1, p. 72

Aug. *Soliloq.* 1.2.7
(PL 32:872)

Brnt. *Art.* XXXIX, 1
(1700:41)

Wlff. *Nat. Gott.* 86; 134; 213
(1744-I:60; 117; 222)

Frnek. *Gl.* 1 (1691:C3r)

Ieș. 3,14

Vezi vol. 1, p. 76

Zinz. *Soc.* 6
(Beyreuther 1-I:59)

Vezi vol. 3, pp. 305-314

Terst. Abr. 1.1
(Becher 2:11-25)
Terst. Abr. 1.2
(Becher 2:25-49)
Terst. Abr. 1.3
(Becher 2:49-58)

Lw. Dem. Er.
(Moreton 5:93-95)
Edw. Rel. Aff. 1
(Miller 2:106)

1Cor. 2,10-11

Vas. Spir. 16.40
(SC 17b:183; Il. Trei. 9.69
(CCSL 62A:449-450)

Fén. Inst. 22
(Gosselin 6:122);
Strz. Enchir. 2.5 (1828:72)

Terst. Abr. 1.8.5 (Becher 2:93)

Poir. Chr. ed. 7 (1694:12)

Fén. Inst. 36 (Gosselin 6:149)
Terst. Bros. 3.8
(Becher 5:334-380)
Fén. Man. piér. 1
(Gosselin 6:7)

Strz. Enchir. 5.2
(1828:197-198)
Terst. Bros. 2.4
(Becher 4:139)

Strz. Enchir. 1. pr. (1828:2)

Terst. Bros. 3.1 (Becher 5:23)

Fén. Inst. 40 (Gosselin 6:154)

Terst. Bros. 3.8
(Becher 5:334-380)

Edw. Rel. Aff. 1 (Miller 2:97)
Stod. Conu. 13 (1719:57-58)

Waly. Serm. 31.4
(Baker 1:672-673)

Mmchi. Orig. ant. 3.2. pr.
(1749-III:271)

ajutorul argumentelor cosmologice ale cauzalității, mișcării și al altora de acest gen; acum părea mai convingător să începi o *summa* teologică făcînd din cunoașterea și iluminarea personale subiectul unui capitol intitulat „Despre mijloacele de a-L cunoaște pe Dumnezeu” și apoi să te ocupi, la rîndul lor, de doctrinele atributelor divine și ale Treimii. Era o „greșeală” să interpretezi chiar și „religia naturală” drept „lucrare sau efect al rațiunii naturale”, și nu al inimii; atît pentru religia naturală, cît și pentru cea revelată, era valabil faptul că „rațiunea nu este puterea religiei noastre, pentru că religia noastră este ceea ce avem în inimă” și „o parte însemnată din religia adevărată se află în simțăminte”.

Potrivit exegezei patristice, întrebarea biblică „Cine dintre oameni știe ale omului, decît duhul omului, care este în el?” fusese pusă, în contextul său, pentru a exprima o analogie psihologică umană cu cunoașterea lui Dumnezeu ce era deținută și mai apoi revelată numai de Duhul Său Sfînt; acum această întrebare era dovada biblică „indubitabilă” a activității directe a lui Dumnezeu în sufletul omului. Sufletul putea fi definit drept „viața și fundamentul simțurilor [persoanei] și al percepțiilor senzitive – al dragostei, afectelor, miniei și dorinței”; iar prin „dorința sufletului”, numită uneori „inimă” sau „voință”, intră harul lui Dumnezeu în om. Paradoxal, în timp ce harul intră prin sine, „lucrarea sa ne detașează de sinele nostru”, iar „pacea eternă a sufletului nostru” este atinsă printr-o meditație „din ce în ce mai profundă și intimă”, prin care adevărul harului divin „intră în însăși substanța sufletului nostru”. Iisus, „Mirele sufletului”, a fost „un om care a suferit pentru sufletul tău, a luptat și s-a rugat pentru el”. Cînd cineva, prin „minunata și înflăcărata alegere liberă a sufletului, aleargă la Iisus”, merge pe calea „urcușului sufletului”, abandonînd lumea exterioară și apoi chiar și pe cea a sinelui pentru a afla acea „pace veșnică a sufletelor noastre”. Totuși, pe parcurs, „voința” și „simțămintele” rămîn părți ale „unuia și aceluiași suflet”, ca și „voința” și „înțelegerea”.

„Unul și același suflet”, în schimb, era un alt mod de a vorbi despre una și aceeași persoană individuală și „unică”. „Trebuie”, avertiza John Wesley, „să fii unic sau să fii blestemat. Drumul spre iad nu are nimic unic în el, în schimb drumul spre cer este cu totul unic”. Primii creștini se preocupaseră în mod special ca „fiecare să-și umple mintea cu cele mai înalte gânduri și învățături”, astfel

Elrt. *Morph.* 1.13
(1931-I:151-153)

Luth. *Post. Chr.*
(WA 10-I-1:74)
Zinz. *Zst.* 39
(Beyreuther 3-II:321)

Frnck. *Pass. Marc.* 5
(1724:148)

Zinz. *Red.* 7
(Beyreuther 1-II:96)
Fén. *Inst.* 18 (Gosselin 6:103)
Gib. *Dec.* 50 (Bury 5:337)
Terst. *Ep.* 1.94 (Becher 5:212)

Arb. *Des. myst.* 4.1; 3.26
(1764:565; 551-552)

Zinz. *Lond. Pred.* 2.2
(Beyreuther 5-I:163)

Walz. *Serm.* 7.1.3
(Baker 1:218-219)

Terst. *Bros.* 1.1 (Becher 3:33)

Spen. *Gtts.* 8 (1680:375)

Tnnt. *Disc.* 4 (1745:196)

Frnck. *Pass. Joh.* 3
(1733:49-50)

Frnck. *Pred. Epif.* 1 (1700:27)

încît să tempereze voința individuală și să îmblînzească pornirile sale rele. Luther vorbea (deși mai mult în versiunile tipărite ale predicilor sale, așa cum le-au editat discipolii săi) despre individ ca fiind unit cu Dumnezeu sau cu Hristos într-o „bucată” (*ein kuchen*); acum era necesar „ca fiecare dintre noi să aplice aceasta la propria persoană, fiecare pentru sine”. Fiecare trebuia să fie în stare să spună, în mod personal și individual, „Eu, om pierdut fiind, m-am aflat. Eu, condamnat fiind, am primit har”. Adîncurile sufletului individual sînt „de nepătruns”, în afară doar de către Dumnezeu; de aceea, singurătatea nu era doar „școala geniului”, ci „dragostea pentru singurătate și pentru rugăciunea interioară” erau punctele indispensabile de întîlnire dintre Dumnezeu și sufletul individual. Nu era deloc greșit să se acorde o importanță crucială deciziei individuale valabile pentru întreaga viață și doctrină creștină: „Trebuie să facem cunoștință personal cu Mîntuitorul; altfel, toată teologia nu are nici o valoare”.

La baza acestui individualism se afla o distincție fundamentală între „înăuntru” și „în afară”, în special aplicată cultului și evlaviei. Uneori, aceasta putea lua forma hiperbolică a declarației categorice că „adevărata religie nu constă... în ceva din afară, exterior inimii”. Era caracteristic pentru mulți „să-l slujească pe Dumnezeu doar într-un mod exterior”, mulțumindu-se cu „ceremonii”, în timp ce „inima lor rămîne foarte departe de Dumnezeu”; acest respect exterior, în dauna iluminării interioare, a cauzat „un rău nespus”. Nu numai că mulți israeliți „nu au cunoscut partea spirituală interioară a religiei, rămînînd la partea exterioară”, ci această situație continua să fie „așa și acum, în religia evanghelică”. Gestul „ipocrit” al evitării cu scrupulozitate a oricărei „întinări”¹ exterioare din actul trădării „lui Iisus cel curat, nevinovat și fără prihană” nu era unic la dușmanii lui Hristos, fiind reactualizat de fiecare dată cînd creștinii „participă la un cult exterior, neglijîndu-l pe cel interior”, acționînd mai mult în virtutea obiceiului decît a adevărului.

Pentru a fi „întreagă și completă”, o sărbătoare ca Paștele trebuia celebrată atît public, cît și în „interiorul

1. Referire la gestul lui Pilat de a se spăla pe mîini înaintea poporului: „Și văzînd Pilat că nimic nu folosește, ci mai mare tulburare se face, luînd apă și-a spălat mîinile înaintea mulțimii, zicînd: Nevinovat sînt de sîngele Dreptului acestuia. Voi veți vedea” (Mt. 27,24) (n. trad.).

Fil. *Sl.* 18; 27
(*Soč. Fil.* 1:142; 198-199)
Chir. Ierus. *Cateh.* 23.4
(Reischl-Rupp 2:382)

Lmp. *Br.* 13 (1737:207-208)
Alph. *Lig. Theol. Mor.*
1.3.1.313 (Gaudé 1:576-578)
Arb. *Des. myst.* 2.6 (1764:202)
Drnd. *Diss.* 2.26.6; 4.17
(1703:194; 369)

CFlor. (1438-1445) *Decr. Arm.*
5 (Alberigo-Jedin 540-541)

Apud Alph. *Lig. Theol. Mor.*
6.2.1.13 (Gaudé 3:13)
Amrt. *Theol. eccl.* 9.5.4
(1752-2:IV:108)

Cmrda. *Const. ap.* 2.35
(1732:236)

Aug. *Ev. In.* 46.6
(CCSL 36:402); Aug. *Bot.*
4.11.17 (CSEL 51:241)
Vezi vol. 4, pp. 142; 306

Mt. 23,2-3

Spen. *Gtta.* 7 (1680:366-374)
Apud Mrck. *Exeg. exerc.* 27
(Velzen 9:537-546)
Tntt. *Dang.* (1742:15)

Cipr. *Ep.* 67.3 (CSEL 3:737)

Mck. *Vor.* (1747:24)

Terst. *Bros.* 1.3 (Becher 3:99)
Wsly. *Serm.* 16.1.5 (Baker
1:380)

Conc. *Rel. riv.* 4.15
(1754-II:124); Fén. *Ep.*
6.iv.1689 (Masson 104)

Aug. *Ev. In.* 15.25
(CCSL 36:161)

In. 4,23

sufletului". Pentru că vechea cerere liturgică „Sus să avem inimile!” (*Sursum corda!*) tocmai asta cerea, ridicarea inimii, nu doar a mâinilor, către Domnul. „A participa” la liturghie nu însemna numai „participare”, ci și „luarea-aminte”¹ atât a sufletului, cât și a trupului, la fel cum „săvîrșirea” unei taine valide cerea „intenția” celui ce o oficia. Pentru ca o taină să fie validă, conform decretului Conciliului de la Florența din 1439, „persoana slujitorului care săvîrșea taina” trebuia să aibă „intenția de a face ceea ce face Biserica”. Însă citarea formulei în atmosfera secolului al XVIII-lea tindea să lase conceptul de *intenție* deschis interpretării conform căreia ceea ce se cerea era „credința sau integritatea morală a săvîrșitorului”, în ciuda a ceea ce „fusesse în mod repetat definit de către Biserică”, ce nu judeca „doar mental” păcatele sau ereziile cînd determina vrednicia slujirii sacerdotale. Nici chiar repetarea principalului text folosit de Augustin pentru a afirma obiectivitatea harului sacramental – „cărturarii și fariseii au șezut în scaunul lui Moise; deci toate cite vă vor zice vouă, faceți-le și păziți-le” – nu putea desființa această interpretare. Unii afirmau că pasajul vorbește numai despre ascultarea față de „funcția publică civilă”, nu față de o slujire netransformată; cercetarea istorică a arătat că predecesori ai lui Augustin precum Ciprian ceruseră ca un slujitor al tainei nu numai „să fie ales de comunitate”, ci și să aibă personal „o credință adevărată și sănătoasă în Hristos”.

Deși „sentimentele, convingerile și impresiile interioare” erau „mai importante” decît participarea exterioară la „mijloacele harului”, acest lucru nu trebuia înțeles „ca și cînd religia exterioară nu însemna absolut nimic”. Întrucît atât de mult din sursa opoziției față de Biserică și revelație consta în „lupta interioară” a individului, expresia acestei lupte fiind „tulburarea exterioară”, distincția dintre „înăuntru” și „în afară” putea ușor să devină o dihotomie absolută, exact cum o prezentau unii critici ai Bisericii. Se pare că găseau sprijin în unul dintre cele mai cunoscute pasaje din Evanghelii, prin care, așa cum spunea Augustin, „sîntem trimiși din nou înăuntru după ce ieșiserăm afară”: cuvintele lui Iisus către femeia samariteancă, „Dar vine ceasul, și acum este, cînd adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și adevăr”. Atît în Anglia, cît

1. Joc de cuvinte, în original, între *attendance*, „participare”, și *attention*, „luare-aminte” (n. trad.).

Hdly. *Knqdm.* (1717:6)

Fén. Man. piét. 5.10
(Gosselin 6:62); *Fén. Inst.* 22
(Gosselin 6:124)

Fén. Inst. 2 (Gosselin 6:74)

Tom. Aq. S. T. 2.2.84.2 ad 1
(*Ed. Leon.* 9:213)

Gaz. Prael. 1.1.2.2.13-14
(1831-I:42-43)

Wslly. *Serm.* 27. int. 1
(Baker 1:592); Frnck. *Pred.*
pr. (1700:B4v)

Gaz. Prael. 1.1.2.2.11
(1831-I:42)

Schl. *Chr. Gl.* 24
(Redeker 1:137)
Schl. *Chr. St.* 2.1
(Reimer 12:516-525)

Fén. Aut. égl. (Gosselin 1:203)

Zinz. *Lond. Pred.* 4.2
(Beyreuther 5-II:14)

Lc. 17,21 (AV)

Lc. 17,21 (RSV)

și pe continent, acuzația că această interpretare „a devenit cu totul altceva... în multe țări creștine” o transforma într-un atac fatal la adresa pietății clericale. Dar și apărătorii și reformatorii acestei pietăți se foloseau cu succes de ea. Fénelon a citat-o în multe rînduri, adăugînd că „restul nu e decît religie ce constă în ceremonii”. Citînd comentariile unui maestru dominican, Toma de Aquino, despre „duh și adevăr”, Pietro-Maria Gazzaniga a protestat împotriva greșitei interpretări a cuvintelor lui Hristos de către dușmanii Bisericii și ai cultului ei public. Clericii protestanți au atacat, de asemenea, „încercarea Satanei de la începutul lumii de a despărți ceea ce Dumnezeu a unit, de a separa religia interioară de cea exterioară”. Dumnezeu a cerut atît cult interior, cît și exterior și nici unul fără celălalt.

Dihotomia dintre cultul exterior și cel interior corespunde în multe privințe (deși nici pe departe în toate) dihotomiei dintre individ și Biserică. Atunci cînd un urmaș teologic al pietismului morav definea, la începutul secolului al XIX-lea, diferența dintre protestantism și romano-catolicism (și ortodoxia răsăriteană) ca fiind faptul că „primul face ca relația individului cu Biserica să depindă de relația sa cu Hristos, în timp ce al doilea, dimpotrivă, face ca relația individului cu Hristos să depindă de relația sa cu Biserica” – o diferență pe care el însuși a încercat să o depășească –, reflecta o polaritate ce apăruse de fapt între protestantism, romano-catolicism și ortodoxia răsăriteană în secolul anterior. Spunîndu-le cititorilor săi că „Dumnezeu bate la ușa sufletului vostru”, un cleric romano-catolic a îndreptat contrastul într-o direcție aproape complet opusă: „Dacă doriți o reformă serioasă, nu începeți din afară, așa cum fac protestanții. ...Mai curînd, întoarceți-vă înspre voi înșivă. Ce reformă binecuvîntată și profundă ar fi! Cu cît vă reformați mai mult pe voi înșivă în acest fel, cu atît mai puțin veți avea nevoie de reformarea Bisericii”. Scopul predicării nu era „să creeze comunități ori să fondeze sau să consolideze un cult, ci să-i conducă pe indivizi către propria inimă”, spunea un autor care fusese el însuși întemeietorul unui nou cult religios și care crease multe comunități în diverse ținuturi.

Dacă, așa cum înțelegeau cei mai mulți traducători și interpreți, indiferent de cultul din care proveneau, un pasaj bine-cunoscut din Evangheliile, Iisus spusese: „Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru” (și nu „Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru”, așa cum îl

Fén. Let. div.
(Gosselin 1:102; 144)

Mt. 6,33 (AV)
Wsl. Ser. 29.23
(Baker 1:644)

Terst. Bros. 4,3
(Becher 6:125)

Wsl. Ser. 52. int. 2
(Baker 2:302)

Strz. Enchir. 2.5 (1828:80)
Strz. Enchir. 3.5 (1828:133);
Fén. Inst. 22 (Gosselin 6:124)

Mt. 28,18-20

Strz. Enchir. 5.3 (1828:204)
Strz. Enchir. 5.5
(1828:219-220)
1Tim. 3,15; Strz. Enchir. 5.3
(1828:209)

Vezi vol. 4, pp. 214-215

Vezi vol. 4, pp. 123-124

Strz. Enchir. 5.1 (1828:187)

Terst. Abr. 2.1
(Becher 2:261-277)

Vezi vol. 1, pp. 155-158

Vezi vol. 1, p. 347

Alph. Lig. Gl. Mar. 1.4.1
(Prato 97)

înțelegeau exegeții de mai târziu), acest pasaj putea fi combinat cu altul de la Ioan 4,23, pentru a da sfatul: „Aceasta e Împărăția lui Dumnezeu care este în voi, aceasta este închinarea în duh și în adevăr”; iar în combinație cu alt cuvânt al lui Iisus, [sfântuia] „Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu în inimile voastre”. Dar individul și Biserica nu „se excludeau reciproc”, de vreme ce rugăciunea eficientă era posibilă atît în viața particulară, cît și în comunitate. Conform unei definiții date Bisericii, aceasta era, prin urmare, „un corp alcătuit din oameni adunați împreună pentru ca mai întâi fiecare să-și mintuiască propriul suflet, apoi pentru a se ajuta unul pe altul să se mintuiască” și pentru a îndeplini sarcina de a propovădui cuvîntul evanghelic și de a sluji. În definiția protestantă era importantă secvența „mai întâi” și „apoi”. Un *Enchiridion* ortodox răsăritean îl numea pe Hristos în a doua carte a sa „Mirele Bisericii”, iar în a treia „Mirele sufletelor noastre”; pentru că, se preciza în a cincea carte, scopul „autorității Bisericii” este de „a învăța sau, mai curînd, de a îndrepta ori, și mai corect, de a ilumina sufletele oamenilor”, întrucît (combinînd cele două elemente) Hristos este „sufletul Bisericii”. Biserica, în consecință, este „stîlp al adevărului”; și, dacă pentru majoritatea protestanților și pentru curentul augustinian din romano-catolicism Biserica în sensul strict al cuvîntului era alcătuită numai din indivizii cu adevărat aleși, acest manual o numea „adunarea celor chemați și a celor aleși... a păcătoșilor și a celor drepi, a [tuturor] celor ce au aceeași mărturisire de credință”.

În contextul unei accentuări profunde a interiorității cultului autentic „în duh și adevăr”, practica și teologia din această perioadă s-au aplecat cu un nou interes asupra semnificației doctrinale a rugăciunii personale. Aceasta fusese inițial formulată în teologia patristică, dar „doctrina despre rugăciune” nu era o dogmă a Bisericii, în sensul exact al termenului, așa cum erau doctrinele Treimii și persoanei lui Hristos. Mai curînd, rugăciunea, atît particulară, cît și comunitară, era văzută, alături de poruncile ce guvernează viața creștină, ca o expresie infailibilă și un rezultat inevitabil al învățăturii Bisericii și, în același timp – mai ales în formula „regula rugăciunii ar trebui să determine regula credinței”, care se referea în primul rînd la rugăciunea comună, liturgică, nu la evlavia particulară, individuală –, ca o premisă influentă a învățăturii din această perioadă – de exemplu, în doctrina marianică.

Fén. *Inst.* 1 (Gosselin 6:73)
 Aug. *Serm. mont.* 2.3.11
 (CCSL 35:101-102)
 Arb. *Des. myst.* 2.1 (1764:168)

Fén. *Inst.* 26 (Gosselin 6:129)

Terst. *Ep.* 2.67 (Becher 6:149)

Mmchi. *Orig. ant.* 3.2.2
 (1749-III:276)
 Fén. *Aut. égl.*
 (Gosselin 1:202)
 Strz. *Enchir.* 4.2
 (1828:146-158)

Vezi vol. 2, pp. 293-295

Tant. *Serm.* 6 (1744:145)

In. 15,15

Frnck. *Pred. Rog.* (1700:45)
 Gtti. *Ver. eccl.* 1.15.3.8
 (1763:154)
 Vezi *supra*, pp. 94-95

Lw. *Ser. Cl.* 3 (Moreton 4:29)

Lw. *Chr. Perf.* 13
 (Moreton 3:231-232)

Spen. *Beant.* 2.20 (1693:120);
 Frnck. *Id.* 19 (Peschke 178)

Grig. *Mont. Am. sag.* 15.184
 (Gendrot 193)

Acum necesita însă atenție rugăciunea personală a individului, „cea mai secretă și mai intimă comunicare cu Dumnezeu, rugăciunea, izvorul necesar a tot binele”. Augustin recomandase „rugăciunea inimii” ca fiind esențială; dincolo de toate „senzațiile plăcute” și „înflăcăarea imaginației” ce ar putea-o însoți ca efecte „exterioare”, această „rugăciune interioară a inimii și comunicarea secretă cu Dumnezeu, despre Care credem că este prezent în interiorul nostru, reprezintă cel mai bun, cu adevărat singurul mijloc prin care îi învingem pe toți dușmanii”. Succesul rapid al evangheliei împotriva dușmanilor săi nu fusese rezultatul „doar al doctrinei sau al unui exemplu pozitiv, ci și al rugăciunii”. Încă era adevărat că „rugăciunea pune capăt tuturor neînțelegerilor”. Rugăciunea era o „lucrare mintuitoare” și unul dintre principalele daruri ale Duhului Sfânt (*lucrare*, „ἐνέργεια”, și *principal*, „ὀβσιώδης”, erau termeni tehnici din versiunea ortodoxă răsăriteană distinctă a doctrinei despre Dumnezeu ca Treime). Întrucât „scopul rugăciunii nu este să Îl miște pe Dumnezeu, ci pe noi”, promisiunea lui Hristos că rugăciunea către Tatăl făcută în numele Lui va fi mereu ascultată era chintesența întregii taine a răscumpărării.

Unul dintre principalele mijloace de a cultiva evlavia personală era citirea în particular a Bibliei, după cum afirmau apologiile romano-catolice împotriva acuzației de interdicere a citirii acesteia; din Biblie vine „pietatea Evangheliei”, pentru că „nu există un mijloc mai bun de a ne umple de duhul și blîndețea [lui Hristos] decît citind frecvent Evangheliile”. Însă trebuiau „citite... nu pentru a afla ce conțin, ci pentru a ne umple inimile cu duhul lor”, ceea ce presupunea în primul rînd ca fiecare să o citească de unul singur și pentru sine. Din ce în ce mai mult, cea mai potrivită pentru o astfel de întărire părea evlavia privată, și nu cultul public. Fără a încerca să compromită liturghia Bisericii și tainele, un liturgist romano-catolic (cărui a s-au alăturat scriitori protestanți) putea susține că „rugăciunea este instrumentul obișnuit prin care Dumnezeu împărtășește harul Său și în mod special înțelepciunea Sa”. În mod asemănător, fără nici o intenție de a compromite predicarea publică sau avertismentul biblic „fără să părăsim Biserica noastră¹, precum le este

1. În original, *neglecting to meet together...* „nu se mai adună împreună”. Diferența dintre variantele biblice este dată de traducerea termenului grecesc *ekklesia*, tradus „Biserică” de edițiile Bibliei ale Bisericilor tradiționale și „adunare” de lumea protestantă (n. trad.).

Evr. 10,25

Lachr. Hör. (1734:26-27)

Beb. Gl. 1 (1685:23); Terst.
Abr. 1.1.14 (Becher 2:18-20);
Frnck. Unt. 2 (Pesckhe 217);
Frnck. Id. 5 (Pesckhe 174);
Zinz. Hom. 15
(Beyreuther 3-I:143);
Ost. Arg. ref. pr. (1720:A4r);
Ost. Eth. 3.3.5 (1727:283-290)

Frnck. Gl. 1 (1691:B2v)

Frnck. Meth. 3.10
(1723:73-76)
Frnck. Mand. Scrip. 8; 10
(1706:95; 105); Frnck. Meth.
3.23 (1723:132); Ost. Eth.
3.3.5 (1727:285)
Lang. Paul. 2.2.2
(1718:334-335)
Frnck. Mand. Scrip. 10
(1706:112)

Terst. Abr. 1.1.16
(Becher 2:22)

Baum. Pred. 2.9
(Kirchner 2:320)

Deutsch. Luth. 1.5.17
(1698:54-55); Beng. Gnom.
pr. 5 (Steudel xix)

Frnck. Bcht. (Pesckhe 102)

Neum. Fünf. 1 (1726-I:4);
Mayr. Ger. (1708:25); Lw. Ser.
Cl. 3 (Moreton 4:25)

Lc. 17,21
Lw. Chr. Perf. 9
(Moreton 3:142)

Grig. Mont. Am. sag. 15.187
(Gendrot 195)

obiceiul unora", ceea ce presupunea că „ascultarea ne este impusă chiar mai strict decât lectura”, liturghiștii protestanți puteau totuși să afirme că devenim „creștini credincioși și evlavioși” citind personal Biblia, obligatorie pentru toți „adultii”, dar și pentru copii, deoarece îi aduce credinciosului unele „avantaje pe care nu i le aduce lectura publică”, „hrănindu-i și menținându-i credința și evlavie”. „Duhul Sfânt vine într-adevăr prin intermediul predicării despre credință”, potrivit lui Francke, dar pentru aceasta trebuie ca „fiecare să înceapă să caute în Sfânta Scriptură” pe cont propriu.

Scriptura stătea la baza meditației; dimpotrivă, formarea simțămintelor prin meditație stătea la baza exegezei corecte, chiar și numai pentru a înțelege simțămintele scriitorilor biblici, care, în procesul scrierii, nu fuseseră doar niște simple instrumente pasive. Departe de a prejudicia autoritatea Scripturii, o asemenea metodă de interpretare îl ajuta pe cititorul modern să o înțeleagă „ca și când Dumnezeu ar fi vorbit în acest moment despre și cu mine sau despre și în ziua de azi”. Cu toate acestea, crescuse disprețul față de cuvântul lui Dumnezeu, „cu mult mai mult decât își poate imagina cineva”, chiar și în rîndul celor ce frecventau Biserica. Deși părea ceva ideal, cultul public și cel privat trebuiau să se sprijine reciproc, așa cum făceau Biserica și Scriptura. Dar nu era prea greu de presupus că o predică a fost făcută pentru ceilalți, precum și să respingi Judecata de Apoi ca pe o perspectivă îndepărtată; de aceea, cuvântul lui Dumnezeu a avut cel mai puternic efect asupra individului în particular sau în grupuri restrînse, iar perspectiva judecării divine avea cel mai puternic impact odată cu descoperirea individului că, „deși Judecata de Apoi este departe, tot va trebui să mor”. În numele unei pietăți ce era bisericască și totuși individuală, se putea afirma: „Sintem adevărații membri ai împărăției lui Dumnezeu când aceasta este înăuntrul nostru, când duhul religiei e duhul vieții noastre”. Într-un asemenea climat, un individualism mai radical, care considera doctrina Bisericii lipsită de importanță, dacă nu chiar depășită, putea nega pietatea bisericască pe motiv că e bizară, dacă nu chiar superstițioasă, îndreptîndu-se către evlavie și studiul Bibliei, ca substitut, și nu doar ca supliment.

Legătura dintre sufletul individual și Dumnezeu era credința, „începutul și consecința Înțelepciunii în sufletul nostru” – nu orice credință totuși, ci una adevărată și

Wsly. *Serm.* 18.1.2
(Baker 1:418)

Stod. *Sfty.* 1 (1687:5)
Poir. *Fid. rat.* 2.21
(1708:29-32)

Reim. *Apol.* 1.1.2.5
(Alexander 1:91)

Stod. *Gd. Chr.* (1714:26);
Frnck. *Pass. Marc.* 7
(1724:194)
Vezi vol. 4, pp. 195-196
Wsly. *Serm.* 43.2.2; 5.4.2
(Baker 2:161; 1:194)

2Cor. 5,19

Gal. 2,20

Frnck. *Pass. Marc.* 7
(1724:196)

Wsly. *Serm.* 1.1.4
(Baker 1:120)
Frnck. *Pred. Epif.* 3 (1699:15)

Stod. *Sfty.* 5 (1687:95-96)

Stod. *Conv.* 3 (1719:12);
Wsly. *Serm.* 5.4.6
(Baker 1:196)

Wsly. *Serm.* 43.3.3
(Baker 2:163)

Vezi vol. 4, pp. 182-197

Wsly. *Serm.* 43.3.2
(Baker 2:162-163)

Vezi vol. 4, pp. 269-277

Terat. *Bros.* 3.2
(Becher 5:58); Baum. *Pred.*
1.5 (Kirchner 1:147)

Tnnt. *Disc.* 6 (1745:341)

Stod. *Conv.* 5 (1719:20)
Wsly. *Serm.* 7.2.1; 14.1.1
(Baker 1:225; 336)

Frnck. *Pred. Jub.* (1699:24)
Grig. *Mont. Am. sag.* 15.181
(Gendrot 190-191)

Scriv. *Seel.* 2.5 (Stier 1:575)

Stod. *Conv.* 1 (1719:3)

personală. O astfel de credință nu era „doar o credință noțională sau speculativă”, diferită de „iluminarea comună”, de care au parte și necredincioșii. Nu putea fi, de asemenea, nici tipul de credință irațională și antiintelectuală care a atras acuzația detractorilor că „nimic... nu-i face pe oameni să creadă mai ușor decât frica”. Nu se putea nega faptul că mare parte din ceea ce era considerat a fi credință la majoritatea creștinilor obișnuiți nu era altceva decât „credință istorică” – altfel spus, convingerea, în sens general, că se întâmplase ceva, fără a crede însă „într-o manieră particulară... doar că «Dumnezeu era în Hristos, împăcînd lumea cu Sine Însuși, ci și că «Hristos m-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru mine»”. Aceasta era o „credință vie”, pentru că „inima credinciosului trăiește într-o astfel de credință și prin ea este puternic atras spre Hristos, străduindu-se cu o dorință interioară aprinsă să fie și mai strîns unit cu El”; credința adevărată, apoi, nu era „o modalitate de inculcare a unor idei, ci o dispoziție a inimii”, care nu „trebuia să fie ipocrită, ci sinceră”. Așadar, nu era „zidită pe o temelie șubredă”, ci era „o încredere în Dumnezeu, prin Iisus Hristos, în vederea mîntuirii, așa cum aceasta era oferită în evanghelie”. Numai despre o astfel de credință „reală” se putea spune că aduce „îndreptarea numai prin credință, fără fapte”, pe care o apăraseră reformatorii; în plus, nu faptele, ci doar o credință reală putea obține „sfînțirea”, ce era consecința și rezultatul său necesar.

Deși credința era, potrivit doctrinei Reformei, singura condiție a îndreptățirii, totuși „și pocăința, și roadele corespunzătoare acesteia sînt, într-un fel, necesare pentru îndreptățire. Dar ele nu sînt necesare în același fel în care e credința și nici în aceeași măsură”. În timp ce, potrivit Sinodului de la Dort, harul suveran al lui Dumnezeu este „irezistibil” în cei pe care Dumnezeu i-a predestinat, noul accent pus pe convertire și pe pocăință i-a făcut pînă și pe urmașii Reformei să sublinieze caracterul său „voluntar” și, prin urmare, posibilitatea opoziției față de el. Pocăința, în acest sens, care fusese „unul dintre principalele subiecte ale slujirii lui Pavel”, era o schimbare radicală a gîndirii și o dobîndire a cunoașterii de sine, rezultatul „unei străduințe penitențiale adevărate și îndîrjite, ce a avut loc mai întîi în inimă”. În această străduință penitențială, năzuința sufletului către Dumnezeu, deși nu întotdeauna exprimată în cuvinte, era „faza anterioară convertirii, dar nu parte a acesteia”. Prin propovăduirea legii și a

Mynst. Pr. 51 (1845-II:235)
Frnck. Pred. Oc. (1700:30)
Stod. Conv. 4 (1719:15)
Vezi vol. 4, pp. 373-374
Vezi vol. 4, pp. 207-208

Edw. Rel. Aff. 3.7
(Miller 2:340)
Frnck. Pass. Marc. 12
(1724:358)
Lc. 19,41-42
Frnck. Pred. Adv. 3
(1699:94; 99)
Terst. Bros. 2.8
(Becher 4:223)
Stod. Conv. 1 (1719:1-2)

Pff. Hist. theol. 2.10
(1724-I:280-284)

Frnck. Meth. 2.4 (1723:37)

Lw. Dem. Er. (Moreton 5:12)
Lschr. Dr. Pred. 1 (1733:8);
Wer. Misc. 16
(Ryhinerus 2:293)
Nrs. Hist. pel. 2.3
(Berti 1:243-244)

Edw. Rel. Aff. 2
(Miller 2:183)
Edw. Rel. Aff. 3.4
(Miller 2:278)

Edw. Rel. Aff. 3.4
(Miller 2:270-271)

Frnck. Pred. ep. ded.
(1700:A7r-A7v)

Spen. Gtts. 1 (1680:9); Spen.
Bed. 1.1.39 (Canstein 1:224);
Lang. Paul. 2.2 (1718:315);
Edw. Rel. Aff. 3.4
(Miller 2:280)

evangeliei, împărțirea inimii între Dumnezeu și Satana a fost înlocuită cu credința în Hristos, care este, în sensul strict al cuvintelor, „primul act al convertirii”. „Argumentul pariului” (*argument du pari*) al lui Blaise Pascal, cu ecoul său în definiția credinței ca pariu a lui Luther, era foarte potrivit pentru această nouă insistență asupra faptului că puterea „transformatoare” a convertirii „însoțită de o schimbare a naturii” și a simțirii era diametral opusă unui simplu „creștinism al rațiunii”. Lacrimile vărsate de Iisus pentru Ierusalim erau un semn că pocăința nu mai trebuie amînată, ci că „trebuie să ne convertim în inima noastră”, printr-o „convertire mintuitoare” adevărată și o „lucrare dumnezeiască de renaștere”.

Pentru dezvoltarea doctrinei creștine, distinctă de viața Bisericii creștine sau de creștin ca individ, nici o controversă teologică a timpului nu a reflectat atît de bine implicațiile necesității aproape universale a întoarcerii și a schimbării în toate Bisericile ca „lungul conflict” provocat de pietism pe tema „teologiei celor nerenăscuți” (*theologia irrogenitorum*): „Este esențial sau nu ca în primul și în primul rînd cineva care studiază teologia să aibă cunoștința și experiența faptului de a fi fost cu adevărat întors la Dumnezeu” – esențial, adică nu numai pentru mîntuirea veșnică (așa cum era acceptat în mod general), ci pentru o corectă înțelegere a Scripturii și a doctrinei creștine? Sau poate „un păgîn, necunoscător al revelației divine”, dacă ar găsi o hîrtie pe care sînt scrise cuvintele de instituire a Euharistiei, „să știe la ce se referă?”. Nu doar pietistii, ci și teologii ortodocși din toate Bisericile învățau că trebuie să existe o legătură între „doctrină” și „viață” sau între „doctrină” și „disciplină”. Dar, așa cum consemna Jonathan Edwards, „înșelăciunile Satanei și inima ticăloasă și mincinoasă... pot fi tratate cu o bună cunoaștere doctrinală a religiei”, de vreme ce înțelegerea spirituală nu „constă în vreo cunoaștere doctrinală nouă”, fiind o „înțelegere supranaturală a lucrurilor divine care le este specifică sfinților și pe care cei ce nu sînt sfinți nu o au defel”. De aceea, era esențial să fie identificați ca „învățători mincinoși” nu doar cei care învățau doctrine false, ci și cei ce erau falși în inima lor, chiar dacă învățau doctrina ortodoxă.

Toți au fost de acord că înțelegerea filologică tehnică a limbilor ebraică și greacă e posibilă și fără convertire sau înțelegere spirituală, dar „interpretarea corectă” a Scripturii trebuia să implice nu numai intelectul necesar erudiției,

Frnck. *Mand. Scrip.* 11
(1706:116-119)

Spen. *Gtts.* 3 (1680:75)

Lang. *Antibarb.* (1709-I:186)

Lang. *Nach.* 5.9 (1707-V:70)

Lang. *Antibarb.*
(1709-I:21; 31)

Casp. *Beyl.* 8-14 (1724:56)

Dipp. *Orth.* 4 (1699:47)

Nss. *Dipp.* pr. (1701:8)

Nss. *Dipp.* 1 (1701:19)

Neum. *Marp.* 2.1
(1727:51-52)

Stod. *Conv.* 15 (1719:78)

Bryn. *Lw. Gr.* 2
(Sharrock 2:215)
Span. *Ev. vind.* 1.36
(Marck 3:145-146)

Vezi vol. 4, pp. 193-194

Tnnt. *Serm.* 17 (1744:328)

Calv. *Inst.* (1559) 3.2.7
(Barth-Niesel 4:15-16)
Vezi vol. 4, pp. 318-319

Gaz. *Prael.* 2.6.6.218
(1831-II:202)

Fén. *Ep.* 11.viii.1689
(Masson 249)

Pet. *Hchzt.* 4.15 (1701:130)

ci și persoana celui care interpretează. Apostolul Pavel a atribuit „adevărata cunoaștere dumnezeiască numai iluminării divine”, nu înțelegerii filologice exterioare a textului. „Nu sînt de acord”, anunța teologul pietist Joachim Lange, „că un învățător care este păcătos și nerenăscut poate învăța cuvîntul lui Dumnezeu... corect și fără a-l răstălmăci”. Această viziune ar însemna, spusese altundeva, „o zeificare a literei Scripturii”, în dauna spiritului său. Nu orice fel de „cunoaștere literală”, chiar dacă este „conformă cu litera Scripturii și, prin urmare, adevărată”, poate fi numită „spirituală, dumnezeiască, vie și supranaturală”. Lange și alți pietiști au fost acuzați pentru această definiție a doctrinei și a exegezei biblice. Cînd unii au dezvoltat argumentarea pietistă și au atacat noțiunea de *teologie a celor nerenăscuți* numind-o „cea dintîi înșelăciune a rațiunii”, adversarii lor ortodocși trebuiau să fie de acord că ei aveau dreptate în unele privințe; dar merseseră prea departe, de vreme ce Scriptura fusese scrisă și pentru cititori care erau încă „neconvertiți”. Această insistență asupra „iluminării” interpretului Bibliei era „o specie de donatism”; confunda statutul personal subiectiv al interpretului cu sarcina sa eclezială obiectivă.

Reconsiderarea relației dintre Dumnezeu și suflet, precum și afirmația că „oamenii pot fi conștienți de propria convertire” accentuau și mai mult problema siguranței harului și a alegerii. „Înainte de a putea ști dacă ești ales”, sfătuiseră Bunyan, „trebuie să crezi în Iisus Hristos”; credința era cheia certitudinii. Doctrina Reformei despre îndreptățirea de către har prin credință se baza pe specificarea că harul nu este ceva subiectiv în om, ci „o însușire a Dumnezeuirii, prin care Dumnezeu este predispus să acorde o bunătate nemeritată creaturilor Sale în mod liber și suveran”. Harul este temelia credinței, așa cum susținuse Calvin. Dar, în opoziție față de Calvin și Luther, Conciliul de la Trident avertizase că, în afara existenței unei revelații speciale, nimeni nu poate avea siguranța mîntuirii; acest avertisment era repetat acum. „Nu e deloc necesar”, preciza Fénelon, „ca un om să fie întotdeauna sigur de mîntuire”; mai curînd, „starea sufletului pe care Dumnezeu vrea să-l desăvîrșească” cere, în ultimă instanță, o astfel de siguranță pentru a fi gata oricînd să o abandoneze. Polemica pe care o lansau acum protestanții radicali împotriva Conciliului de la Trident pe tema siguranței [mîntuirii] putea fi considerată un argument al criticii romano-catolice perpetue potrivit căreia reformatorii fuseseră

în pericol de a înlocui definiția scolastică a harului ca „habitudine” existentă în sufletul uman cu o definiție subiectivă a credinței ca „asigurare”, care va deveni baza siguranței personale în ceea ce privește îndreptățirea.

Pietismul, atât cel radical, cât și cel conservator, a fost perceput ca o amenințare la adresa ortodoxiei Reformei în doctrina despre îndreptățire, deoarece, prin subiectivismul său, părea că a materializat pericolul [în care fuseseră reformatorii]. Un manual de formare spirituală din secolul al XVII-lea afirmase poziția ortodoxă potrivit căreia îndreptățirea este, „fără îndoială, cel mi important articol al religiei creștine”, comparativ cu care „toate celelalte aspecte ale doctrinei sînt secundare”. Biografia oficială a lui Spener s-a străduit să includă asigurarea că el „avusesese încredere” în doctrina îndreptățirii prin credință și spusese că „a fost tulburat și speriat” de ceea ce a considerat a fi slăbiciunea și confuzia contemporanilor legate de această doctrină. Cu toate acestea, Spener a fost acuzat de slăbiciune și de confundarea fundamentală a îndreptățirii cu sfințirea. A fost acuzat că și el, și cei care îi împărtășeau părerile „răspundeau fără remușcare «Nu» la întrebarea dacă Dumnezeu continuă să lase ușa harului deschisă tuturor, chiar și celor căzuți.

Spener și contemporanii săi din toate Bisericele pretindeau că nu au recuperat un subiectivism subversiv pentru ortodoxia doctriinală, ci un hristocentrism care a salvat-o de intelectualismul ce amenința s-o pervertească. Într-o vreme în care fundamentul biblic obiectiv al ortodoxiei hristologice era din ce în ce mai mult pus în discuție, iar pasaje din Noul Testament precum cel despre strigătul de disperare de pe cruce erau folosite pentru a contrazice această ortodoxie, exista o puternică atracție față de teza conform căreia, „dacă nu Îl avem mai întâi pe «Hristos în noi», nu-L avem «pentru noi», oricît de „crudă” părea această formulare. Conceptul de *Hristos în noi* însemna că pentru a stabili și a întreține o relație sănătoasă între Dumnezeu și sufletul uman era necesară contemplarea relației dintre Dumnezeu și „sufletul cu adevărat uman” al lui Hristos. Unul dintre „leacurile pentru tristețe” la dispoziția unui „suflet slăbit și împilat” în starea sa de tulburare era studierea „întristării [subiective] pînă la moarte” a lui Iisus în Grădina Ghetsimani și pe cruce, cînd, „ajuns aproape de moarte, a strigat cu o voce care venea cu adevărat din inimă: «Dumnezeul Meu, Dumnezeuzeul Meu, de ce M-ai părăsit?»”. Strigătul de disperare și

Vezi vol. 4, pp. 189-197

Vezi vol. 4, p. 196

Deutsch. Luth. 1 (1698:3)

Scriv. Seel. 2.7 (Stier 4:65)

Canst. Spen. 26 (1711:64)

Spen. Bed. 1.1.13
(Canstein 1:93-94)

Deutsch. Luth. 2.4.1
(1698:101)

Nmnn. Term. (1700:8)

Nmnn. Er. (1701:176-185)

Vezi supra, p. 147

Reim. Apol. 2.3.1.1
(Alexander 2:179)

Nürn. Sen. 20.x.1707
(Neumeister 284)

Lmp. Betr. 2.2 (1756-I:499)

Fén. Inst. 15 (Gosselin 6:98)

Mt. 26,38

Lmp. Betr. 3.1 (1756-II:14)

Mc. 15,34; Ps. 22,1

Fusc. Sac. cr. (1756:19-20)

Fil. 2, 8

Cint. 4, 9

Fusc. Sac. cr. (1756:7)

Terst. Bros. 2.4
(Becher 4:139)Pff. *Hist. theol.* 2.10
(1724-I:346-347); Amrt.
Theol. eccl. 7.2.4
(1752-2-II:36-51)
Nrs. *Vind. Aug.* 5.11 (Berti
2:423-424)
Lmp. *Theol. elench.* 12.20
(1729:55); Baum. *Pred.* 3.9
(Kirchner 3:282)

Fil. Sl. 19 (Soč. Fil. 1:150)

Vezi vol. 4, p. 295

Brnt. *Art.* XXXIX. 2 (1700:51)
Mayr. *Red.* 1
(1702:151-152; 169)Lschr. *Hör.* (1734:34)Gtti. *Ver. eccl.* 1.7.3.15
(1763:65-66)Grig. *Mont. Vr. dév.* 213
(Gendrot 629-630)

Lc. 1,38

Fén. *Inst.* 18 (Gosselin 6:104)Fil. Sl. 28 (Soč. Fil. 1:205)
Mén. *Did.* 5.1
(Blantès 228-229)
Bert. *Diss. hist.*
(1753-III:386-388)
Drnd. *Fid. vind.* 1.38
(1709:129-132)
Vezi vol. 4, p. 97-101

limbajul Noului Testament legat de „ascultarea Sa pînă la moarte, și încă moarte pe cruce”, combinat cu limbajul Cîntării Cîntărilor din strigătul „Sora mea, mireasa mea, tu mi-ai robit inima”, a condus la contemplarea Sfintei Inimi a lui Iisus, zdrobită pe cruce. Iisus a fost „un om care a suferit pentru sufletul vostru, S-a luptat și S-a rugat pentru el”.

Aceasta era o perioadă în care întreaga tradiție marianică a Bisericii era contestată. Continuau dezbaterile pe tema doctrinei romano-catolice a imaculatei concepții și a controversatei ei istorii medievale; protestantismul a continuat să o respingă, în timp ce ortodoxia răsăriteană nu a avut nevoie de ea, sărbătorind nașterea Fecioarei și sfințind biserici cu hramul ei fără a fi obligată să elaboreze o definiție explicită despre felul cum și despre motivul pentru care în cazul său nu se mai aplicase regula universală a păcatului original. Un alt subiect de dezbatere era ortodoxia mariologică a reformatorilor, care păstrasera toți doctrina nașterii din Fecioară, mulți păstrînd și denumirea „Maica Domnului”. Unii dintre urmașii Reformei au deplîns tendința „de a micșora meritele Fecioarei Maria pe de o parte în aceeași măsură în care îi sînt exagerate pe de altă parte” și, fără a cădea în ceea ce ei considerau a fi mariolatrică superstițioasă, au căutat să reabiliteze o imagine evanghelică a ei, prezentînd-o ca pe cea care I-a dat naștere lui Hristos, nu doar fizic, ci și spiritual.

În evlavie romano-catolică, viziunile subiective puteau fi folosite pentru a confirma doctrine precum cea a imaculatei concepții; dimpotrivă, contemplarea subiectivității Mariei, similară contemplării vieții interioare a lui Hristos, putea fi prezentată ca o cale către autocunoaștere. Răspunsul ei către Gavriil, la Bunavestire, era o ilustrare, exceptînd exemplul de smerenie al lui Hristos Însuși, a ceea ce înseamnă supunerea față de voia lui Dumnezeu: „Ce s-ar fi întîmplat cu noi”, se întreba un predicator ortodox, dacă „nu ar fi răspuns cu nesfîrșită evlavie trimisului ceresc «Fie mie după cuvîntul tău»?”. Răspunsul a făcut-o „Maica Domnului” („Θεοτόκος”, *Bogorodica*), o denumire a cărei legitimitate, așa cum a stabilit-o Biserica primară, trebuia apărută din nou. „Maximalismul mariologic” al lui Duns Scotus a fost parafrizat în această perioadă în una dintre cele mai cunoscute cărți scrise vreodată despre Maria, *Slăvile Mariei* a lui Alphonsus Maria de Liguori, care a atribuit autoritate prezumtivă

„unei opinii ce tinde în vreun fel să o cinstească pe Preabine-cuvîntata Fecioară, atunci cînd are un oarecare fundament și nu este contrară credinței sau canoanelor Bisericii ori adevărului”.

Maria a fost, din această perspectivă, „chipul viu al lui Dumnezeu” și „cea mai desăvîrșită lucrare a mîinilor Lui”. Era și „apărătoarea păcătoșilor”, separată de umanitate și chiar de toți sfinții pentru că numai ea a primit slava lui Dumnezeu în totalitate, nu doar parțial. Chiar și limbajul aparent dur pe care Hristos l-a folosit uneori față de ea avusese de fapt darul de a o cinsti. Profeția că o sabie va trece prin sufletul său s-a împlinit cînd a participat la răstignirea lui Hristos, jertfînd plină de durere viața Fiului său Tatălui pentru mîntuirea umanității. Astfel, și moartea (sau „adormirea”) „Reginei cerurilor” a demonstrat că era cu adevărat om, aparținînd ansamblului umanității; însă învierea sa (pe care, desigur, protestanții au negat-o ca fiind nebiblică) a scos-o în evidență chiar și la sfîrșitul vieții ei. Toate aceste experiențe ale vieții sale interioare au făcut-o în mod unic ascultătoare a rugăciunilor păcătoșilor în calitate de *mediatrix* – nu mediatore a harului care îndreptățește al lui Dumnezeu, ce a venit numai prin meritul lui Hristos, ci a celorlalte haruri și binecuvîntări, astfel încît evlavia față de ea era inseparabilă de cea față de Hristos, ca „țel final al întregii noastre evlavii”. Ca și împărăția lui Dumnezeu, „împărăția preasfintei Fecioare” era în principal „înăuntru”, adică în suflet”.

O astfel de „întipărire în inimă” a lui Hristos sau a Mariei, indiferent dacă era sau nu descrisă în limbajul tradițional al întregitei căi a teologiei mistice (curățire, iluminare și unire), era o cale către cunoașterea de sine desăvîrșită, care, deși era indispensabilă, nu putea fi atinsă prin alte mijloace. Omul natural, fără har, era „liniștit, pentru că nu se cunoaște pe sine deloc”. De aceea, întoarcerea către sine era un pas necesar către credință, căci „cunoașterea de sine îi dă vieții omului un statut de o importanță infinită, plasat în punctul teribil de întîlnire dintre două eternități”. Respectarea perseverentă și din inimă a statutului sufletului era o obligație continuă. Deși puteau exista „diferite măsuri în care să fim convinși de acest lucru ce are legătură cu noi”, problema reală nu era „care este părerea ta [teologică]”, ci dacă ești sau nu „conștient că tu ești omul pe care... l-am descris”.

Alph. Lig. Gl. Mar. 1.5.1
(Prato 123)

Grig. Mont. Vr. dev. 50
(Gendrot 515)
Alph. Lig. Gl. Mar. 1.6
(Prato 144-177)

Mên. Did. 5.19 (Blantès 358)
In. 2.4; Mc. 3.33
Alph. Lig. Gl. Mar. 1.6.1
(Prato 148-149); Fil. Sl. 131
(Soč. Fil. 3:109-114)
Lc. 2,35

Mên. Did. 1.7 (Blantès 84)
Alph. Lig. Gl. Mar. 2.9
(Prato 394-411)
Alph. Lig. Gl. Mar. 2.7
(Prato 362-378)

Mên. Did. 5.19 (Blantès 356)
Lmp. Theol. etench. 29.2
(1729:109)
Fil. Sl. 362
(Soč. Fil. 5:163-166)

Vezi vol. 3, pp. 186-200

Alph. Lig. Gl. Mar. 1.5
(Prato 118-119)

Grig. Mont. Vr. dev. 61-62
(Gendrot 523-524)

Lc. 17,21

Grig. Mont. Vr. dev. 38
(Gendrot 508)

Arb. Des. myst. 3.20
(1764:510-518)

Grig. Mont. Am. sag. 17.203
(Gendrot 204)

Neum. Fünf. 1 (1726-I:112)
Wsl. Ser. 9.1.3
(Baker 1:252)

Lang. Nach. 6.3 (1707-VI:16)

Lw. Chr. Perf. 1
(Moreton 3:14)
Terst. Bros. 4.1 (Becher
6:33); Terst. Abr. 1.1.1-2
(Becher 2:11)

Tntt. Disc. 1 (1745:48)

Wsl. Pl. Acct. 1.15 (LPT 187)

Cei ce foloseau metode de „descriere” și încurajare a introspecției și contemplației care promovau o legătură intimă între Dumnezeu și suflet nu erau totuși conștienți de potențialul pericol pe care această asociere îl reprezenta. Recunoșteau că poate degenera foarte ușor într-o atitudine „nu îndeajuns de preocupată de înțelegere, mulțumită doar cu faptul de «a avea» și «a experimenta»”. Dacă nu conținea un efort moral, nici o introspecție ego-centrică sau „strictețe a examinării”, oricât de intensă, nu putea aduce „asigurarea”; apostolul Pavel „a obținut asigurarea că va câștiga premiul pentru că a alergat¹, nu pentru că s-a gândit să o facă”. Astfel, cel mai eficient mod de a dovedi „adevărul credinței voastre” era „prin sfințenia care însoțește și izvorăște din credința în Iisus Hristos”. De aceea, propovăduitori ai vieții interioare din această perioadă precum Francke, Arbiol și Fénelon au făcut în mod constant legătura între „suflet” și „desăvîrșire” (și între amîndouă și „Duhul Sfînt”).

Desăvîrșirea evanghelică

Putea fi periculos pentru teologia inimii să descrie relația dintre Dumnezeu și suflet ca și cînd viața interioară a sufletului ar fi fost un scop în sine. Augustinienii din secolul al XVIII-lea au reamintit că Augustin distinsese între lucrurile care fuseseră făcute pentru a fi „folosite” (*uti*) și cele care fuseseră făcute pentru a fi „gustate” (*frui*). Dumnezeu era inclus în a doua categorie. Dar această „gustare a Domnului” (*fruitio Dei*) nu însemna nicidecum că Domnul, stăpîn al cerului și al pămîntului, devine un mijloc prin care creatura atinge împlinire solipsistă. Dimpotrivă, cînd o inimă se stabilește în sfîrșit în har și „imediat ce Mîntuitorul ia în stăpînire inima... îi arată pe dată diferența dintre bine și rău”. Viața interioară poate totuși să fie un obstacol în calea voinței lui Dumnezeu de a desăvîrși la fel de mare ca și împrejurările exterioare ale societății: așa cum promisese profetul Ieremia, moralitatea autentică se va sădi ca o lege scrisă în inimă.

În efortul de a înlocui „dovezile exterioare ale creștinătății”, care deveniseră „mai mult sau mai puțin stînjinite

1. Referire la comparația pe care Pavel o face la 1Cor. 9,24: „Nu știți voi că acei care aleargă în stadion, toți aleargă, dar numai unul ia premiul? Alergați așa ca să-l luați” (n. trad.).

Zinz. *Lond. Pred.* 1.3
(Beyreuther 5-I:19)

Edw. *Rel. Aff.* 3. pr.
(Miller 2:196)

Stod. *Sfity.* 9 (1687:247)

Frnck. *Pred.* pr. (1700:B5v);
Arb. Des. myst. int.
(1764:1-2); Fénelon. *Ep.*
11.v.1689 (Masson 136-137)

Berl. *Aug.* 3.1 (1747-I:339)

Aug. *Doctr. creșt.* 1.3.3-1.5.5
(CCSL 32:8-9); Aug. *Civ.*
11.25 (CCSL 48:344-345)

Edw. *Rel. Aff.* 3.2
(Miller 2:240)

Frnck. *Pred.* Inv. (1699:43)

Zinz. *Beth.* 2
(Beyreuther 6-IV:23)

Fénelon. *Ep.* 26.vii.1689
(Masson 224-225)
Ier. 31,31
Zinz. *Lond. Pred.* 4,7
(Beyreuther 5-II:57)

Wsly. Pl. Acct. 3.5 (LPT 192)

Tin. Chr. 11 (1730:169)

Gib. Dec. 49 (Bury 5:299)

Conc. Rel. riv. 3.1
(1754-I:355)

Tnnt. Serm. 13 (1744:259)

Edw. Rel. Aff. 3.1
(Miller 2:208)

Fén. Inst. 19 (Gosselin 6:113)
Wsly. Serm. 21.1.9
(Baker 1:480)

Tnnt. Disc. 6 (1745:312)

Mën. Did. 1.5 (Blantès 52);
Conc. Rel. riv. 3.15
(1754-I:455); Fén. Ep.
11.viii.1689 (Masson 247);
Lw. Ser. Cl. 3 (Moreton 4:22)

Blach. Log. 7 (1882:82-92)

Reim. Apol. 2.1.1.8
(Alexander 2:30-33)

Mt. 5,48

Mrcrd. Off. 14 (1722:116)

Wsly. Serm. 43.1.9
(Baker 2:160)

și îngreunate”, cu un apel la „oameni (în special cei mediativi)... să privească în interiorul lor pentru a descoperi lumina care strălucește în inimile lor”, dimensiunea morală a convertirii, a transformării și a înnoirii interioare părea că oferă o componentă indispensabilă a noii apologetici. „Atunci când clerul nu are nici o credință, iar poporul este foarte superstițios”, observase un scriitor satiric, „Biserica, puteți fi siguri, înflorește”. Biserica era însă, a adăugat el, „în mare pericol atunci când oamenii își fac din moralitate o religie”, de vreme ce, așa cum a sugerat alt critic, „pentru ochiul unui filozof viciile clericilor sînt mult mai puțin periculoase decît virtuțile lor”. Pentru a înfrunta acest pericol pe teren propriu, Biserica trebuia să recunoască faptul că prezentarea și apărarea mesajului creștin ca „religie revelată” trebuia să pună în centru „sfințenia”; oricare ar fi fost statutul filozofic al altor pretenții teologice la transcendență metafizică, nu se putea nega că viața și etica creștine erau caracterizate de „sfințenie transcendentă”; și, oricare puteau fi analogiile dintre „simțirile spirituale” sau supranaturale și altele, mai „naturale”, noțiunea păgînă de *prietenie* era depășită de ideea creștină de iubire, așa încît „creștinismul începe exact acolo unde se sfîrșește moralitatea păgînă”. Printre „doctrinile creștine care trebuiau cunoscute, printre promisiunile și amenințările ce trebuiau crezute și printre poruncile ce trebuiau îndeplinite”, forma doctriinală a preceptelor era ceea ce, la cîțiva ani distanță unul de altul, un episcop ortodox grec, un dominican italian, un arhiepiscop francez și un cleric anglican răzvrătit¹ au identificat la unison ca fiind „desăvîrșirea evanghelică” sau „desăvîrșirea evangheliei”. „Desăvîrșirea legii evanghelice” a fost, de asemenea, o temă a predicării ortodoxiei grecești în cursul aceluia secol.

Imperativul desăvîrșirii părea clar în Predica de pe Munte : „Fiți, dar, voi desăvîrșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvîrșit este”. Diferența dintre legea lui Moise și evanghelie putea fi identificată exact în „viața mai desăvîrșită” deschisă credincioșilor Noului Testament. Cu toate acestea, însuși termenul *desăvîrșire*, chiar și cu calificativul „desăvîrșire a evangheliei” sau „desăvîrșire evanghelică”,

1. Traducere a termenului *nonjuror*, ce se referă la clericii anglicani care primiseră pămînturi în folosință sau alte stipendii și care au refuzat să depună jurămîntul de credință prin care să recunoască suveranitatea lui Wilhelm de Orania și a soției sale Maria a II-a, după ce revoluția din 1688 l-a înlăturat de la tron pe Iacob al II-lea (n. trad.).

Brnt. *Art.* XXXIX. 16
(1700:140)
Gtti. *Coll.* 3.3.5
(1727:480-481)

Vezi vol. 1, pp. 317-322
Deutsch. *Luth.* 2.2.10
(1698:89-90)
Spen. *Albrt.* 12 (1696:10)

Spen. *Bed.* 1.1.20
(Canstein 1:110-112)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 47)

Zinz. *Lond. Pred.* 5.8
(Beyreuther 5-II:234);
Zinz. *Gespr.* 1
(Beyreuther 1-III:7-8)

Beng. *Brüd.* 1.1.15
(1751:135)
Tnnt. *Nec. app.* (1743:78)

Wesly. *Serm.* 48.3.2
(Baker 2:249)

Wesly. *Serm.* 13.1.5
(Baker 1:318-319)

Wesly. *Serm.* 40.2.20; 40.2.28
(Baker 2:116; 120)

Wesly. *Serm.* 43.1.5-6; 43.3.11
(Baker 2:158-159; 166)

1In. 3,9

Lw. *Chr. Perf.* 2 (Moreton 3:27)
Edw. *Orig. Sn.* 1.1.4
(Miller 3:135)

1In. 1,8

Vezi vol. 4, pp. 196-197

Rom. 7,23

Stod. *Conv.* 16 (1719:88)

era considerat de mulți ca avînd o anumită nuanță ne-evanghelică și eretică de vreme ce „cuvîntul are diferite sensuri”. Novațienii în secolul al III-lea și donatiștii în secolul al IV-lea erau amintiți ca fiind cei ce afirmaseră posibilitatea, poate chiar necesitatea unei Biserici desăvîrșite aici, pe pămînt, și pretinseseră că această Biserică a apărut în lume sub forma sectei lor. În această perioadă, Spener era acuzat că învață un fals perfecționism; dar el a negat acuzația și s-a străduit să explice cum trebuia înțeles imperativul desăvîrșirii, chiar și atunci cînd le amintea cititorilor săi că „nu ne este interzis să căutăm desăvîrșirea, ci sîntem îndemnați înspre ea”. Considerîndu-se moștenitorii teologici ai lui Spener, moravienii conduși de Zinzendorf au vorbit adesea ca și cînd desăvîrșirea morală putea fi atinsă în această viață. Pentru acest perfecționism al lor au fost atacați de teologi atît din Europa, cît și din America.

Printre cei care i-au atacat, în ciuda afinității cu ei și a faptului că le era îndatorat, a fost și John Wesley, care l-a numit pe Zinzendorf „acel mare om foarte rău” și a considerat perfecționismul lor la fel cu antinomianismul. Totuși, Wesley a fost în același timp cel mai eficient susținător, în secolul al XVIII-lea, al definiției „desăvîrșirii evanghelice”. Pe de o parte, a putut susține că „creștinii sînt atît de desăvîrșiți, încît nu fac păcate” și că „creștinii sînt apărați în această lume de orice fel de păcat”; pe de altă parte, avertiza împotriva „viciului extreme a acelei păreri aparent nevinovate potrivit căreia nu există păcat într-un credincios” și împotriva „acelei afirmații: «Nu simt păcatul; deci nu am nici un păcat»”. Această abordare paradoxală a desăvîrșirii își avea rădăcinile în Noul Testament. Într-un pasaj se promisese că „oricine este născut din Dumnezeu nu săvîrșește păcat, pentru că sămînța lui Dumnezeu rămîne în acesta; și nu poate să păcătuiască, fiindcă este născut din Dumnezeu”; însă „nu trebuia înțeles ca și cînd cel născut din Dumnezeu este într-o stare de desăvîrșire absolută și incapabil pînă la urmă de a cădea în nimic păcătos”, de vreme ce „Ioan a scris Întîia Epistolă creștinilor care erau atunci” și avertiza că, „dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine”. Alt pasaj din Noul Testament – cel puțin așa cum era interpretat, consecvent cu exegeza pe care i-o făcuseră reformatorii – îl descrisese pe credincios ca fiind tulburat de „o altă lege... făcîndu-mă rob legii păcatului”, ceea ce însemna că „harul dat la convertire nu este desăvîrșit”.

Wslly. *Serm.* 13.5.2
(Baker 1:333)

Deschner (1960) 180

Wslly. *Serm.* 40
(Baker 2:99-124)

Wslly. *Pl. Acct.* 1.12 (LPT 186)

Beng. *Gnom. Mt.* 19.21
(Steudel 118)

Wslly. *Serm.* 13.5.2
(Baker 1:333)

Wslly. *Jour.* 14.v.1765
(Jackson 3:212)

Nss. *Dipp.* 7 (1701:46); Ost.
Eth. 1.4.4 (1727:116-117)

Wslly. *Serm.* 17.x.1787
(LPT 106-108)

Lw. *Chr. Perf.* int.
(Moreton 3:9)

Vezi vol. 4, p. 199

Zinz. *Lond. Pred.* 4.7
(Beyreuther 5-11:55)

Mrcrd. *Off.* 19 (1722:192-197)

Fén. *Gr. préd.* 1.5
(Gosselin 2:173)

Wslly. *Serm.* 13.3.9
(Baker 1:324)

Stod. *Apł.* 1 (1709:34)

Astfel, așa cum observase Wesley, „desăvîrșirea” putea însemna multe. Un erudit sugera că, deși „doctrina lui Wesley despre îndreptățire... nu trebuie înțeleasă ca o parte însemnată, echilibrată a învățămîntului doctrinar... [ci] valorează mai mult din perspectiva relatării pelerinajului său teologic”, înțelegerea sa fundamentală a desăvîrșirii părea să constea în distincția dintre „desăvîrșirea în curs de desăvîrșire” și „desăvîrșirea desăvîrșită”. Desăvîrșirea „desăvîrșită” era un atribut esențial al lui Dumnezeu, Care este un „imens ocean al tuturor desăvîrșirilor”, dar pentru credincios ea rămînea un scop, urmînd a fi atins în viața de veci. Desăvîrșirea „în curs de desăvîrșire”, dimpotrivă, era un dar și un proces care se desfășoară aici, în această viață; a început cu actul divin de îndreptățire de către har prin credință, în care credinciosul este „înnoit, curățit, purificat, sfințit”, dar „nu... cu desăvîrșire”, și prin care progresează către atingerea scopului și va continua să o facă pînă la sfîrșit. „Gîndesc despre îndreptățire”, scria Wesley în *Jurnalul* său, „la fel ca domnul Calvin. Cu privire la aceasta, nu mă deosebesc de el deloc”. Desăvîrșirea era [concepută ca fiind] creșterea înspre maturitatea creștină. *Desăvîrșirea creștină* a lui William Law, pe care Wesley a sprijinit-o și a continuat să o citească, în ciuda criticilor pe care i le aducea autorului, mărturisise în introducerea cărții: „Dacă Dumnezeu nu ar ierta slăbiciunile și bolile, cei mai buni dintre oameni nu și-ar primi răsplata”.

Ca și doctrina-corolar a îndreptățirii, doctrina renașterii și a desăvîrșirii avusese o carieră surprinzătoare prin fluctuațiile sale în decursul istoriei creștine, adesea fiind considerată de la sine înțeleasă, fără a mai fi analizată expres într-o expunere teologică specială. Cel puțin parțial, acest lucru era atribuit unei oarecare rețineri de a vorbi despre sfințire, de teama de a cădea în ipocrizie sau, în orice caz, de a da impresia de ipocrizie. Mai precis, idealul clasic al „binelui combinat cu frumosul” („καλοκαγαθ(α)”) putea avea pretenția să fie susținut în continuare atît de autorii creștini, cît și de cei păgîni. Dar, de vreme ce era considerat a fi corect să se ceară în același timp un consens privind cerința desăvîrșirii la „toți Părinții, autorii asceți și toți misticii aprobați de Biserică” și să se conchidă că nu existase „nici cea mai mică urmă [a noțiunii de *desăvîrșire absolut fără păcat*] nici la scriitorii vechi, nici la cei moderni”, rămînea adevărat și faptul că „mulți sfinți, vechi și mai noi”, în mod straniu, nu spuneau nimic despre doctrina renașterii.

Vezi vol. 4, pp. 162-164

Vezi *supra*, p. 66
 Mimchi, *Orig. ant.* 3. pr.
 (1749-III:2)

Clem. *Q. d. s.* (GCS 3:159-191)

Mrcrd. *Off.* 19 (1722:202-206)

Vezi vol. 1, pp. 316-327

Gtti. *Coll.* 3.3.5
 (1727:480-481)

Ambr. *Off.* 1.7.24 (PL 16:30)

Vezi vol. 2, p. 50
 Mrcrd. *Off.* 1 (1722:5)

Mrcrd. *Off.* 12 (1722:69-72;
 78-79; 83)

Blrt. *S. T. Jur. just.* 5.1-2
 (Lequette 4:81-86)

Scriv. *Seel.* 4.12 (Stier 6:621)

Vezi vol. 4, pp. 175-177

Tnnt. *Nec.* 1 (1743:20-21);
 Tnnt. *Disc.* 3 (1745:178)

Vezi vol. 4, pp. 190-191

Zinz. *Aug. Conf.* 14
 (Beyreuther 6-II:252-254)

Ca și în epocile anterioare, reformatorii de diferite confesiuni, care se pronunțau pentru îmbunătățire și schimbare, apelau la o imagine idealizată a moralității Bisericii vechi, când erau „doar foarte puțini” cei ce nu luau în serios imperativele morale ale evangheliei. Un rezumat al uneia dintre pozițiile relativ pozitive față de avere din Biserica primară, *Care bogat se va mîntui?* a lui Clement din Alexandria, era folosit ca modalitate de a induce o atitudine responsabilă din punct de vedere etic față de proprietate. Încă o dată, interpretarea augustiniană a desăvîrșirii ca atribut ce nu poate fi atins în condițiile existenței istorice și care li se aplica creștinilor și Bisericii doar într-un sens eshatologic a avut darul de a tempera așteptările nerealiste legate de viața fără de păcat și de comunitatea sfinților la care putea conduce citirea superficială a Bibliei. Mentorul lui Augustin, Ambrozie, scrisese o carte, *Despre îndatoriri (De officiis)*, alcătuită după tiparul celebrei cărți a lui Cicero cu același nume; când un manual ortodox grecesc de etică de la începutul secolului al XVIII-lea a primit același titlu, tratatul lui Ambrozie, în ciuda originii sale latine occidentale, a fost dat ca model.

Totuși, toate Bisericile aveau tendința, în probleme de etică la fel ca în cele de doctrină, să apeleze în mod special la tradițiile lor. De exemplu, Ioan Gură de Aur domina discuția despre „cumpătare” („σωφροσύνη”) în învățătura teologiei morale a ortodoxiei răsăritene. Poziția de autoritate doctrinală ocupată de Toma de Aquino a oferit discuțiilor sale despre etică, fie ea filozofică sau teologică, un loc special în romano-catolicismul secolului al XVIII-lea, lucru evident, spre exemplu, în cele cîteva definiții ale „drepătății” din *Summa Sfîntului Toma adaptată procedurilor academice actuale*, a lui Charles-René Billuart. Interpretarea greșită pe care o primise deja în secolul al XVI-lea doctrina Reformei legată de îndreptățirea numai prin credință, fără fapte, a făcut ca seriozitatea morală a reformatorilor, așa acum fusese exprimată de experiența „acuzării” (*Anfechtung*) a lui Luther, și rezistența reformatorilor la antinomianism să fie în mod special relevante în această situație nouă. În același timp, se produsese o schimbare ironică: reformatorii acuzaseră catolicismul medieval că preamărește faptele în detrimentul harului și al credinței, dar acum protestanții erau obligați să admită că moralismul fusese mai puternic în multe landuri protestante decît în spațiul romano-catolicismului.

În consecință, una dintre diferențele existente între aceste tradiții ale doctrinei etice și transpunerea etică a doctrinei ce devenea pregnantă acum era analizarea modului în care imperativul moral are legătură cu doctrina creștină. „Doctrina creștină”, avertiza un autor, „este singura temelie solidă și rezistentă a celei mai înalte desăvârșiri”. O teologie ce rămîne în intelect fără a modela voința este moartă, dar și reciproca e valabilă: sufletul trebuie să fie format și însuflețit de o teologie vie, dacă se așteaptă ca el să cunoască o schimbare reală. Lucrarea de creare a lumii și cea de a-i purta de grijă învățau despre sfințenie, dar nu o împlineau în individ; pentru aceasta era necesar harul dumnezeiesc, iar pericolul pierderii harului era „singura preocupare” a creștinului. În actul îndreptățirii dragostea este deosebită de credință, dar în cel al renașterii ele sînt inseparabile. Era greșit să „afirmi că sfințenia sau ascultarea universală trebuie să precedă îndreptățirii”, dar era la fel de greșit să se uite că „cunoașterea lui Dumnezeu este nedespărțită de sfințenie”. În „exprimarea șocantă” a traducerii lui Luther a Noului Testament, credinciosul trebuia „să caute (*jagen*) sfințirea”.

Era necesară recunoașterea faptului că „practica creștină este semnul semnelor” și „creștinismul constă în practică”, întrucît „scopul cunoașterii în religie... e practica și fără aceasta din urmă prima nu ar servi decît pentru a ne mări vina și osînda viitoare”. „Convingerea legată de adevărul doctrinei” în sine nu era de ajuns, de vreme ce „viața curată a creștinilor este singura recomandare a doctrinei pure”, iar cei ce doreau alinarea harului trebuiau să aibă o asemenea viață. Atunci cînd pînă și criticii destul de moderați au acuzat Bisericele protestante de „vînătoare de eretici” la întîmplare, apărătorii ortodoxiei nu puteau să nu fie de acord, de vreme ce au trebuit să recunoască faptul că uneori existase un „zel pentru ortodoxie” necorespunzător și că teologii folosiseră greșit termenul *credință* pentru a se referi numai la doctrină, în detrimentul sfințeniei vieții. Dar afirmau că practica singură nu este de ajuns pentru mîntuire și că erau necesare și doctrina, și viața morală; după cum învățase *Micul catehism* al lui Luther, numele lui Dumnezeu este sfințit „cînd cuvîntul lui Dumnezeu e învățat clar și curat, iar noi, copii ai Lui, ne trăim viețile în sfințenie, după cuvîntul Lui”. Totuși, și în variantele Evangheliilor pe care le aveau, Iisus le spusese cărturarilor și fariseilor „ortodocși” din acea vreme: „De vrea cineva să facă voia Lui, va

Arb. *Inst.* 1.19 (1765:91)

Frnck. *Meth.* 1.2 (1723:4)

Stod. *Conv.* 4 (1719:18)
Lw. *Ser. Cl.* 2 (Moreton 4:20)
Frnck. *Pass. Marc.* 10
(1724:301)
Wslly. *Serm.* 5.2.1
(Baker 1:187)

Baum. *Pred.* 1.4
(Kirchner 1:109-110)
Wslly. *Serm.* 5.3.2
(Baker 1:191)

Stod. *Conv.* 7 (1719:32)
Terst. *Bros.* 2.4 (Becher 4:155)

Fil. 3.14 (Luth.)

Edw. *Rel. Aff.* 3.12
(Miller 2:444)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 61)

Tnnt. *Disc.* 5 (1745:249)

Sem. *Erkl.* pr. (1777:B8v-C1r)

Tnnt. *Disc.* 5 (1745:275)
Lang. *Mittl.* 2.2
(1712:115-118); Zeis. *Unver.*
Gew. (1696:23); Span. *Cont.*
(Marck 3:894)
Lschr. *Dr. Pred.* 1 (1733:19)

Nas. *Dipp.* 5 (1701:44)
Wer. *Misc.* 16 (Ryhinerus
2:293); Ost. *Dz. serm.* 5
(1722:190-191); Lschr. *Hör.*
(1734:27); Lschr. *Dr. Pred.* 1
(1733:8)
Luth. *Kl. Kat.* 3.4 (Bek. 512)
Casp. *Beyl.* 2 (1724:35-36);
Zinz. *Red.* 5 (Beyreuther
1-II:66); Zinz. *Steb.* 6
(Beyreuther 2-I:55)

In. 7.17

Zinz. Soc. 21 (Beyreuther 1-1:211); Zinz. Off. Red. 26 (Beyreuther 2-IV:298)
Dipp. Orth. (1699)
Dipp. Hrt. 1 (1706:9)

Mt. 25,41

Dipp. Hrt. 2 (1706:33)

Vezi vol. 4, pp. 172-197;
312-322

Lw. Ser. Cl. 10
(Moreton 4:90)

Lw. Ser. Cl. 4 (Moreton 4:37)
Mt. 9,22
Iac. 2,19

Gal. 5,6
Fil. Sl. 58 (Soč. Fil. 2:105)
Vezi vol. 4, p. 316
Waly. Ser. 2.2.6
(Baker 1:139)

Lang. Antibarb. (1709-I:454)

Tnnt. Disc. 1 (1745:17)

Lang. Antibarb. (1709-I:455)

Ost. Corrupt. 1.4
(1700-I:128-129)

Frnck. Bcht. (Peschke 94)

cunoaște despre învățătura aceasta că este de la Dumnezeu". Făcînd din aceste cuvinte motto-ul unei cărți și subiectul alteia, un critic al ortodoxiei protestante parafraza alte cuvinte ale lui Iisus, de la Judecata de Apoi: „Duceți-vă de la Mine, făcători de rele ortodocși plini de bune intenții... Nu v-am cerut niciodată să aveți păreri corecte, ci să faceți faptele bune, căci aceasta este temelia întregului adevăr și a mărturisirii lui". Aceasta implica faptul că trebuia să existe o compatibilitate între viață și „faptele bune”, însă doctrina și mărturisirea Bisericii deveniseră acum mai mult decît o „părere”.

Din vremea dezbatelor Reformei sau poate din vremea Epistolelor lui Pavel și Iacov, relația dintre viață și doctrină fusese înrădăcinată în primul rînd în deosebirea și totuși inseparabila legătură dintre doctrinele îndreptățirii și sfințirii. William Law, în *Chemare stăruitoare la o viață plină de evlavie și sfințenie*, a stabilit ca fundamental faptul că „aceasta și numai aceasta este creștinismul: o sfințenie universală în fiecare aspect al vieții”. El însă nu intenționa să reducă evanghelia la moralism ignorînd mîntuirea, întrucît acest principiu fundamental era corolarul altuia pe care îl enunțase mai înainte: „Fiul lui Dumnezeu ne-a mîntuit pentru un singur scop, ca noi să putem, printr-o viață dusă în cumpătare și evlavie, să ne facem vrednici de slava lui Dumnezeu; aceasta este singura regulă și singura măsură a fiecărui moment și stadiu al vieții”. Cînd Hristos a spus: „Credința ta te-a mîntuit”, nu se referea la credința pe care o puteau avea și demonii, ci la cea pe care Pavel a descris-o ca fiind „credința care este lucrătoare prin iubire”: teologii ortodocși răsăriteni, părinții de la Conciliul tridentin și John Wesley considerau acel text favorit pentru relația strînsă existentă între îndreptățirea prin credință și viețuirea în sfințenie. Există într-adevăr „un consens universal al tuturor celor ce sînt ortodocși” (cel puțin potrivit definițiilor Reformei) că, în vreme ce „cuvîntul *a îndreptăți* nu trebuie luat într-un sens moral”, credința care îndreptățește trebuie totuși să fie vie, să producă nu doar iertarea păcatelor, ci și o reînnoire a vieții, și era un grosolan „abuz față de doctrina” îndreptățirii a trage concluzia, pe baza acesteia, „că cineva se poate mîntui fără fapte bune”.

Încercînd să salveze îndreptățirea de acest abuz, pieștiții au interpretat-o ca „o lucrare” și o stare continuă, mai curînd ca o linie decît ca un punct. Însă apoi au trebuit să se apere în fața acuzației care, în ciuda practicii

Rom. 1,5; 16,26

Nss. *Dipp.* 5 (1701:42)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 49-51);
Frnck. *Bcht.* (Peschke 103)

Ost. *Arg. ref. Mt.* 18; 1Cor. 5
(1720-II:28; 209); Ost. *Cal.*
(1747:59-60)

Dtr. *Lmp.* 51 (1717:94);
Lmp. *Dir.* (1717:13)

Grig. *Mont. Am. sag.* 16.194
(Gendrot 199)

Wslly. *Serm.* 40.1.4

(Baker 2:158)

Mën. *Did.* 1.2 (Blantès 102)

Lw. *Chr. Perf.* 14

(Moreton 3:235)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 28)

Tin. *Chr.* 13 (1730:298)

Tin. *Chr.* 2 (1730:20)

Knt. *Rel.* 2. con.

(Cassirer 6:227)

Vezi vol. 3, pp. 147-148;
156-158; 177

Terst. *Bros.* 3.5

(Becher 5:208)

Edw. *Orig. Sn.* 1.1.9

(Miller 3:199)

Lw. *Chr. Perf.* 13

(Moreton 3:215-232)

Vezi vol. 4, pp. 86-87

Naud. *Myst.* 1.1.2 (1713:3)

Poir. *Oec. div.* 5.10

(1705-II:617)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 75);

Frnck. *Id.* 46 (Peschke 198);

Zinz. *Off. Red.* 1.1

(Beyreuther 2-III:9)

noutestamentare, susținea că a defini credința drept „ascultare” înseamnă a confunda „îndreptățirea” cu „înnoirea”. Există o convingere aproape universală că restabilirea disciplinei Bisericii primare era „de maximă importanță” atunci, pentru că „Iisus Hristos a stabilit autoritatea și disciplina Bisericii”, iar aceasta din urmă trebuia să-și păstreze și să-și apere libertatea de a le exercita. Duhul Sfânt care S-a sălășluit în Biserica primară nu le-ar fi dat înțelepciune reală decât celor ce nu mai trăiesc pentru ei înșiși. Aceasta presupunea „o schimbare reală și în același timp relativă”. Scopul „sfințeniei absolute” rămânea un ideal chiar și atunci când părea de neatinș și totuși era „evident pentru oricine că nici o învățătură a lui Iisus nu este respectată în mod deschis”. Dacă, într-o astfel de atmosferă, devenise din ce în ce mai greu să se dea crezare pretențiilor „teologiei ortodoxe a inimii” că ea este necesară pentru a produce transformarea „reală” și „relativă” pe care o așteptau toți, în interiorul și în afara Bisericilor, alternativa era „înțelegerea religiei ca practicare a vieții morale în ascultarea vocii lui Dumnezeu”, adică „îndeplinirea acelor datorii ce rezultă din relația pe care o avem cu Dumnezeu și cu oamenii” sau, în formularea mai cunoscută a lui Immanuel Kant, să definim religia drept „recunoaștere a tuturor îndatoririlor noastre ca fiind porunci divine”.

Una dintre autoritățile care susțineau desăvîrșirea evanghelică, o autoritate în același timp morală și doctrinară, rămânea încă neînvinsă, verificată de mărturia interioară a inimii și neatinsă de atacurile „speculației” raționale sau de decăderea ortodoxiei exterioare care consta în „recitarea pe dinafară”: chemarea la „lucrarea” de a-L urma pe Hristos, așa cum învață Noul Testament, „un exemplu de virtute, care, dacă nu ar fi cumplita decădere a naturii umane, ar avea influență asupra celor ce trăiesc după evanghelie, mult mai mult decât toate celelalte exemple”. În expunerea sa pe tema desăvîrșirii evanghelice, William Law a insistat în cunoștința de cauză asupra tradiției literaturii devoționale catolice și protestante, mai presus de toate asupra *Urmării lui Hristos* a lui Toma de Kempis. Și nu era singurul care făcea aceasta în perioada respectivă, pentru că, în ciuda unor obiecții ocazionale, recunoașterea valorii *Urmării* a depășit hotarele dintre Biserici. În Germania protestantă, luteranul Johann Olearius o tradusese în germană în 1671, reformatul Gerhard Tersteegen a făcut aceasta în 1727; cartea a fost elogiată de Spener, Francke

Amrt. *Tom. Kemp.* (1761)

Erhrd. *Kemp.* 13 (1729:72-75)

Erhrd. *Kemp.* 24

(1729:122-125)

Sail. *Ep.* 18.ii.1800

(Schiel 195)

Sail. *Ep.* 29.ix.1797

(Schiel 157)

Poir. *Théol. cr.* 1.1.4

(1690-I:51); Ost. *Arg. ref.*

Mt 10 (1720-II:15)

Baum. *Pred.* 3.10

(Kirchner 3:336);

Nss. *Dipp.* 4 (1701:39)

Fén. *Inst.* 40

(Gosselin 6:153); Fén. *Gr.*

préd. 1.5 (Gosselin 2:174)

Tom. *Kemp. Im. Chr.* 1.3

(Pohl 1:8-11)

Alph. *Lig. Gl. Mar.* 1.10

(Prato 235-236)

Vezi vol. 4, p. 92

Mrcrd. *Off.* 16 (1722:125);

Strz. *Enchir.* 5.4 (1828:218);

Waly. *Serm.* 29.6

(Baker 1:635)

Tnnt. *Disc.* 4 (1745:199)

Lw. *Ser. Cl.* 20

(Moreton 4:215)

Lw. *Chr. Perf.* 13

(Moreton 3:216)

Lmp. *Ghm.* 5

(1719-I:171-259);

Frnck. *Id.* 42 (Peschke 193)

Zinz. *Soc.* 28

(Beyreuther 1-I:266)

Dipp. *Orth.* 4 (1699:34-35)

și Zinzendorf. În Germania romano-catolică, augustinianul Eusebius Amort a alcătuit o disertație academică în 1728, într-o ediție critică, în care apăra auctorialitatea lui Toma de Kempis; benedictinul Thomas Aquinas Erhard a căutat, în anul următor, să demonstreze că *Urmarea* fusese folosită încă de la începutul secolului al XIII-lea și fusese scrisă probabil de un călugăr benedictin din Evul Mediu; iar Johann Michael Sailer, viitor episcop de Regensburg, pentru care numai Scriptura era mai importantă decât *Urmarea* și scrierile lui Fénelon în privința valorii religioase, a publicat propria traducere germană în 1794, recomandându-le-o celor care erau „creștini în interior (*innig*)”; traducerea lui Sailer a continuat să fie tipărită și în secolul XX.

În acord cu protestanții și romano-catolicii germani, *Teologia inimii* a protestantului francez Pierre Poiret povățuia: „Urmați-L pe Iisus Hristos, căci El este călăuza supremă a sufletelor”, în timp ce luteranii ortodocși și alți luterani învățau că „urmarea lui Hristos și în crucea și suferința Lui este o parte necesară a adevăratului creștinism”. Potrivit romano-catolicilor din Franța și Italia, *Urmarea lui Hristos* era o autoritate în privința priorității practicii față de definiția teologică, dar și în privința centralității Fecioarei Maria în viața creștină. Atât ortodoxia răsăriteană, cât și metodismul îi citau pe Părinții Bisericii primare în sprijinul ideii că „urmarea lui Dumnezeu Căruia ne închinăm” este centrală pentru cultul și viața creștine. De aceea, Gilbert Tennent a vorbit probabil în numele tuturor Bisericii când a definit „urmarea lui Hristos” ca fiind „acele virtuți morale guvernate de lege, sub care Hristos S-a născut ca om și căreia S-a supus în chip desăvârșit”. William Law a interpretat tema urmării lui Hristos ca fiind principala noutate pe care Acesta a introdus-o în învățăturile Sale morale și era gata să identifice urmarea lui Hristos ca „singurul scop al tuturor sfaturilor, poruncilor și doctrinelor lui Hristos”.

Această subordonare a „tuturor doctrinelor” – care, se pare, trebuie să includă și doctrina ortodoxă a persoanei și lucrării lui Hristos Însuși – față de „fundamentul religiei”, urmarea lui Hristos în crucea și suferința Lui, era o armă ce putea fi ușor folosită împotriva doctrinei ortodoxe. Johann Konrad Dippel, cunoscut sub pseudonimul „Democrit al creștinilor”, a jurat și el credință „exemplului de urmat” oferit de Hristos, de vreme ce „doctrina și cuvintele lui Hristos sînt simple și clare, fără nici o contradicție”.

Lucru care avea să devină și „mai simplu și mai clar” în același tratat, când i-a considerat pe așa-zișii eretici din trecut, ce se opuseseră doctrinei ortodoxe, „oameni nevinoși care au fost adesea excomunicați de «Biserica cea adevărată», deși ei, și nu ortodocșii, „prin modul lor de viață, fuseseră mai aproape de cuvintele și exemplul lui Hristos”. William Law a demonstrat că este conștient de acest imens pericol când le-a amintit cititorilor săi: „Putem noi să facem și să suferim toate câte le-a făcut și le-a suferit Hristos, dar, dacă nu s-au făcut cu același duh și cu caracterul lui Hristos, nu vom avea nici unul dintre meritele Sale”.

Totuși, „duhul și caracterul lui Hristos” în Evanghelii includeau, adesea într-o combinație surprinzătoare, ambele elemente în ceea ce Reforma, pe baza epistolelor pauline, considerase a fi deosebirea dintre lege și evanghelie. O ilustrare uimitoare a dificultății pe care distincția o prezenta era cea mai prețuită expunere a învățaturii lui Hristos din Noul Testament, Predica de pe Munte, din capitolele 5, 6 și 7 ale Evangheliei după Matei. Un teolog reformat a numit-o „legea evangheliei”, Wesley a așezat-o la baza unei serii de 13 predici, iar un apărător romano-catolic al primatului revelației a retipărit textul celor trei capitole integral. Pentru teologul laic ortodox rus Alexandru Sturza, „Fericirile”, cu care începe Predica de pe Munte, erau un rezumat al „legii noi”, în vreme ce John Wesley vorbea despre ele ca fiind „corolarul întregii religii adevărate”. Regula de Aur expusă în Predica de pe Munte, „Ci toate câte doriți să vă faceți vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor”, conținea, cel puțin în principiu, toate tipurile de datorii care țineau de relațiile dintre oameni. Chiar și în cadrul acestui acord existau totuși controverse confesionale legate de Predica de pe Munte. Poruncile sale absolute (a căror semnificație avea să devină din nou o problemă teologică și exegetică gravă în dezbatările privind „eshatologia consistentă”¹ din secolul XX) fuseseră interpretate de gândirea medievală din Apus și Răsărit ca nefiind obligatorii pentru creștinii obișnuiți, în felul în care erau poruncile universale ale legii, ci numai pentru doritorii asceți ai „vieții religioase”, ce trăiau urmîndu-le ca pe niște sfaturi evanghelice ce conduc la

1. Teorie eshatologică aparținîndu-i lui Albert Schweitzer. Conform acestei teorii, Iisus a acceptat suferința și moartea pentru a forța producerea Parusiei (n. trad.).

Dipp. *Orth.* 7 (1699:102)

Lw. *Chr. Perf.* 2
(Moreton 3:33)

Vezi vol. 4, pp. 209-214;
251-254

Ost. *Arg. ref. Mt.* 5
(1720-II:7)

Wsl. *Serm.* 21-33
(Baker 1:469-698)
Conc. *Rel. riv.* 3.11
(1754-I:417-424)

Strz. *Enchir.* 3.3
(1828:100-102)

Wsl. *Serm.* 21.1.1
(Baker 1:475)

Mt. 7,12

Mmchi. *Orig. ant.* 3.3.2.1
(1749-III:420)

Vezi *infra*, pp. 259-260

Vezi vol. 2, pp. 280-281
Tom. *Aq. S. T.* 2.1.108.4
(Ed. Leon. 7:287-288)

Span. *Ev. vind.* 3.4
(Marck 3:440-441)
Wslly. *Serm.* 21. int. 5
(Baker 1:472)
Lw. *Chr. Perf.* int.
(Moreton 3:5)

Trlisch. *Soz.* 3.1 (Baron 1:507)

Wslly. *Serm.* 17.x.1787
(Jackson 7:202-213)

Zinz. *Lond. Pred.* 1.10
(Beyreuther 5-1:77)

Bbyn. *Lw. Gr. pr.*
(Sharrock 2:11)

Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:154)

Edw. *Rel. Aff.* 3.6; 2
(Miller 2:311; 151-152)
Wslly. *Serm.* 25.2.3
(Baker 1:554)
Tntt. *Disc.* 2 (1745:99)

Tin. *Chr.* 1 (1730:8)

Dipp. *Orth.* 4 (1699:37-38)

Mos. *Vind. disc.* 2.1.5
(1722:264-265)

Vezi vol. 4, pp. 252-254

Ost. *Eth.* 1.2.2 (1727:57)

Ost. *Eth.* 1.2.2 (1727:56); Ost.
Arg. ref. Ieș. 20 (1720-1:48)

desăvîrșire, în special „desăvîrșirea” sărăciei totale și celibatul absolut. Reformatorii protestanți respinseseră însă această distincție, impunînd imperativul moral al desăvîrșirii evanghelice ca obligatoriu pentru toți. În același timp, au reinterpretat poruncile astfel încît să nu însemne renunțarea totală la căsătorie și proprietate; „în schimb, duhul renunțării la lume trebuie impus în cursul natural al viețuirii de zi cu zi din lume”.

Întrucît unora dintre urmașii Reformei li se părea că nimeni „nu a fost mai nepriceput în ceea ce privește doctrina sfințirii sau mai confuz atunci cînd a încercat să o conceapă” decît Luther, distincția pe care el o făcea între lege și evanghelie începea să-i neliniștească din ce în ce mai mult. Însuși titlul cărții lui Bunyan *Doctrina legii și harului dezvăluită* a arătat clar acest lucru, ca și cerința sa ca „acestea două să fie... ținute... împreună cu natura unuia și cu cea a celuilalt”. Edwards s-a referit la această relație ca la o „analogie”, dar și la „deosebirea care trebuie făcută între” o metodă „legală” de a învăța și a experimenta voia lui Dumnezeu „și una evanghelică”; Wesley a invocat „cea mai strînsă legătură care se putea imagina” între ele, iar Tennent vorbea despre „armonia” lor. Tindal a depășit cu mult simpla analogie, legătură și armonie și a afirmat că „scopul evangheliei nu era de a adăuga sau a elimina din această lege [a naturii și a rațiunii], ci de a-l elibera pe om de încărcătura de superstiție care fusese amestecată cu legea”. Orice astfel de viziune despre identitatea dintre lege și evanghelie trebuia să respingă ca fiind „erezie absurdă”, interpretarea cuvintelor și a poruncilor lui Hristos” care părea a fi rezultatul disjunției acestora în gîndirea lui Luther, ca și cînd „Hristos, ca interpret al legii, a vrut doar să arate ceea ce se cere de la om printr-o ascultare desăvîrșită a legii, astfel încît să-i poată arăta omului cît este de păcătos”, nu cum poate omul să respecte practic legea.

Conceperea lui „Iisus Hristos ca dătătorul suprem al legii” și folosirea legii ca normă a vieții creștine, pe care Calvin și adepții săi o formulaseră cu mai multă substanță decît teologii luterani, implicau, potrivit unui etician reformat, și că „legile [lui Dumnezeu] au fost date pentru a fi respectate, căci altfel nu ar fi avut nici un rost”. Evanghelia lui Hristos nu adăugase nimic legii, nici nu o anula, ci „explicase semnificația reală a legii”, astfel încît „cunoașterea desăvîrșită [a poruncilor] trebuie căutată în evanghelie”. În alt context, același teolog putea vorbi totuși

despre „diferența sau mai curînd opoziția dintre lege și evanghelie”. Doctrina „virtuților și îndatoririlor” era conținutul esențial al teologiei morale. De aceea, remarcile răutăcioase ale lui Augustin la adresa tuturor „virtuților” fără Dumnezeu și har, considerate de fapt „vicii”, i-au stimulat chiar și pe unii din cadrul romano-catolicismului să sugereze că poate [Augustin] mersese „prea departe” sau măcar să explice că faptele bune săvîrșite în afara stării de har nu erau în realitate „păcate”. Fără har este imposibil să-L iubești pe Dumnezeu mai mult decît orice altceva din lumea creată, dar faptele bune făcute în această stare puteau fi numite bune „cu referire la obiectul lor și scopul lor proxim, deși nu cu referire la scopul lor final”.

Luteranii ortodocși (ca și janseniștii), pretinzînd că ei se apropie mai mult de Augustin decît această poziție romano-catolică oficială, au continuat să scoată în evidență „imposibilitatea de a împlini legea” și necesitatea absolută de a păstra „ordinea și distincția” cuvenite între lege și evanghelie: „Legea nu este evanghelia, iar evanghelia nu este legea”. Acest principiu se aplica în etică și în omiletică, „dar în primul rînd și în special în practica penitențială”. Deși atacurile unor astfel de luterani ortodocși au obligat pietismul să se apere împotriva acuzației că face confuzie între lege și evanghelie, reprezentanții săi au protestat împotriva „abuzării de textul «Căci sfîrșitul Legii este Hristos», ca și cînd nu ar fi fost imperativ în doctrina harului ca viața să fie trăită în conformitate cu legea lui Dumnezeu. Nu era un „paradox” a vorbi despre „legea evangheliei”.

În ciuda absenței sale din Evanghelia, exceptînd o variantă de lectură dintr-o pericopă ce era ea însăși suspectă în privința textului, conceptul noutestamentar de *conștiință* („συνείδησις”) sau, cum l-a numit un gînditor ortodox răsăritean, de *conștiință a individului* s-a dovedit un instrument util pentru interiorizarea imperativului etic ca element integral al „teologiei inimii”. În limbajul psihologic tehnic al vremii, locul conștiinței era considerat intelectul, iar al dragostei inima; așa cum arăta exemplul lui Augustin, conștiința era supusă examinării pe baza iubirii. Totuși, prin contrast cu „ipocrizia” conformării exterioare, chemările autentice la convertire și transformare morală se adresau „atît inimii, cît și conștiinței voastre”. Termenul fusese folosit în diferite feluri și de scriitorii biblici. În literatura teologică timpurie, „conștiința” părea că se referă doar la probleme de cazuistică, precum în cazul

- Ost. Dz. serm. 2 (1722:56)
 Mrcrd. Off. 1 (1722:3)
 Aug. Civ. 19.25
 (CCSL 48:696)
 Nrs. Vind. Aug. 3.4
 (Berti 2:306-313)
 Amrt. Theol. eclec. 7.3.8
 (1752-2-II:104)
 Bert. Theol. disc. 18.4
 (1792-IV:14)
 Bert. Aug. 3.2 (1747-1:403)
 Drnd. Fid. vind. 1.25
 (1709:81-87)
 Neum. Marp. 2.5 (1727:150);
 Qnl. Clém. IX. 1.1 (1700:16)
 Schmdt. Bcht. (1662:5)
 Deutsch. Gnad. (1701:4r)
 Schmdt. Bcht. (1662:7)
 Mayr. Anti-Spen. 5 (1695:32)
 Spen. Beant. 4.14
 (1693:208-209)
 Rom. 10,4
 Frnck. Pred. Trin. 18
 (1699:4); Zeis. Unver. Gew.
 (1696:19)
 Stngr. Ges. (1693:9)
 In. 8,9 (var.)
 Beng. Gnom. In. 8
 (Steudel 364-365)
 Strz. Enchir. 1.2 (1828:13)
 Beng. Gnom. 1Tim. 1,5
 (Steudel 829)
 Conf. Aug. 10.27.38
 (CCSL 27:175)
 Fén. Let. div. (Gosselin 1:144)
 Frnck. Pred. Epif. 5
 (1700:24-25); Frnck. Pred.
 Sexag. (1699:47)
 Mrck. Comp. 13.13
 (Velzen 18:272)

Pff. *Hist. theol.* 5.3
(1724-III:353-357)
Zinz. *Hom.* 27
(Beyreuther 3-I:279)
Drnd. *Diss.* 2.9
(1703:134-138)
Alph. *Lig. Theol. Mor.* 1
(Gaudé 1:3-70)
Wslly. *Serm.* 12.3
(Baker 1:301)
Baum. *Pred.* 1.12; 1.1
(Kirchner 1:427; 27)
Wer. *Misc.* 15.6 (Ryhinerus
2:269); *Ost. Cat.* (1747:14)
Knt. *Krit. pr. Vern.* 2. con.
(Cassirer 5:174)

Tin. *Chr.* 9 (1730:106)
Frnck. *Pred. Trin.* 2
(1699:53)

Brnt. *Rom.* (1688:33)

Zinz. *Gem.* 13
(Beyreuther 4-I:219)

Span. *Cont.* (Marck 3:744)
Byl. *Com. phil.* 2.1
(1713-I:255)

Strz. *Enchir.* 3.1 (1828:84)

Amrt. *Theol. eclec.* 3.2. prol.
(1752-I-III:75)

Ost. Eth. 1.2.2 (1727:52);
Drnd. *Diss.* 2.1.3 (1703:116)
Alph. *Lig. Theol. Mor.* 1.1.4
(Gaudé 1:4)

Wer. *Misc.* 14.1
(Ryhinerus 2:242)

Ost. Eth. 1.2.1 (1727:43-44)

Byl. *Com. phil.* 2.8
(1713-I:391)

Terst. *Abr.* 1.9.15
(Becher 2:106)
Baum. *Pred.* 1.10
(Kirchner 1:303-304)

Arb. *Des. myst.* 1.16
(1764:113-114)

titlului frecvent întâlnit, *Despre cazurile de conștiință* (*De casibus conscientiae*), și, în ciuda criticilor la adresa folosirii lui, era încă utilizat în această manieră în capitolul introductiv al *Teologiei morale*; acum însă devenise „un cuvânt aflat pe buzele tuturor”, datorită folosirii frecvente a „apelului la conștiință”, pentru mulți gânditori înlocuind argumentul cosmologic și celelalte dovezi tomiste ale existenței lui Dumnezeu: „legea morală lăuntrică” era o dovadă mai decisivă decât „cerul înstelat de deasupra”.

Pentru unii, în fapt, vocea interioară a conștiinței prezenta pericolul de a înlocui toate autoritățile morale exterioare; „singurul tribunal pe care Dumnezeu l-a instituit aici, pe pământ”, potrivit lui Matthew Tindal, „este conștiința fiecăruia”. Dacă era obligatoriu ca „fiecare să cerceteze cartea propriei conștiințe”, care era relația acestei cărți a conștiinței cu alte cărți și alte autorități, în special cu evanghelia și legea? Deși „există o autoritate, atît a puterii civile, cît și a celei ecleziale, de a pune laolaltă lucruri străine unul de altul... nici o autoritate în afară de cea a lui Hristos nu poate atinge conștiința”, afirma un teolog anglican. „Libertatea conștiinței” era un drept inviolabil al individului în Biserică, o curte de apel împotriva pretențiilor de infailibilitate ale papalității, „lumina” nestinsă de persecuția Bisericii sau a statului. Cînd conținutul conștiinței era totuși echivalat cu cel al legii naturale, iar funcția ei era definită ca una de „a dicta, pe baza rațiunii, în legătură cu conformitatea sau opoziția faptelor cuiva față de legea lui Dumnezeu”, aceasta implica faptul că conștiința era subordonată oarecum autorității legii divine sau chiar legii umane, iar o conștiință care greșește are, în acest caz, nevoie de îndreptare. „Ar fi ridicol”, observa un teolog, „dacă un ateu ar trebui să considere ca autoritate a sa o conștiință care îl obligă să învețe un ateism ce e considerat a fi adevărat. Ce conștiință poate fi aceea care nu Îl recunoaște pe Dumnezeu?”.

Așadar, conștiința are o funcție dublă: „regulă” de viață, dar și „judecător” al păcatului. Deși era un „principiu incontestabil” că „orice faptă care contrazice ceea ce dictează conștiința este un păcat”, experiența a arătat că, în ciuda faptului că era redusă și grav afectată de căderea în păcat, conștiința depunea mărturie despre acesta și boala sufletului dacă era educată pe baza revelației divine. „Conștiința ștearsă” nu putea fi considerată „perfectă”, însă „prima grijă a sufletelor care aspiră la desăvîrșire” era să-și recunoască și să-și mărturisească păcatele. Pentru astfel de

suflete, cu care Biserica a lucrat prin funcția sa învăță-torească și prin slujirea ei misionară, „conștiința este ca o mie de martori” ce le acuză. Fundamentul „liniștirii conștiinței noastre înaintea lui Dumnezeu, prin iertarea păcatelor noastre”, trebuia căutat în „învierea lui Hristos [și] în caracterul satisfăcător al suferinței Lui”. În felul acesta, tot ce era „modelat în suflet de ceea ce în mod frecvent este numit «conștiință naturală», dar și mai corect «har anticipativ» (*preventient*)” a ajutat la săvârșirea „lucrării de mîntuire”.

Pentru „creștinii ortodocși” din Răsărit, dar și pentru toți ceilalți, din Răsărit și din Apus, care aveau pretenția că sînt ortodocși, conștiința păcatelor lor, însoțită de pocăință și mărturisire, era o datorie morală și un mijloc al harului. Hristos a murit pe cruce „ca apropiindu-ne de Dumnezeu prin pocăință să atingem mîntuirea”, iar cunoașterea păcatului era un „medicament” pentru suflet. Pocăința și mărturisirea păcatelor fiului risipitor: „Tată, am greșit la cer și înaintea ta” reprezentau o temă care străbătea întreaga Scriptură. Psalmul 50, „Miluiește-mă”, atribuit lui David în subtitlu, rezumă doctrina despre păcat și practica pocăinței creștine, și pentru că face referire atît la păcatul originar, cît și la cele personale în mărturisirea sa: „În păcate m-a născut maica mea” și „Ție unuia am greșit”. Povața apostolului: „Să se cerceteze omul pe sine” nu se referea doar la pregătirea pentru primirea cu vrednicie a Împărtășaniei, ci și la procesul continuu de autoexaminare, în care „vameșul își plînge păcatele, iar fariseul își înșiră virtuțile”. Cu toate că pocăința din ultimul moment a tîlharului de pe cruce fusese adesea folosită abuziv de cei care căutau scuze pentru amînarea pocăinței proprii, tîlharul a fost, cînd a reușit în sfîrșit să ajungă să se pocăiască, modelul felului cum trebuie să se comporte un păcătos: și-a recunoscut păcatul, l-a conștientizat și l-a mărturisit. Subiectul unor frecvente abuzuri era și primul exemplu de pocăință din Scriptură, căderea lui Petru. Negarea [faptului că îl cunoaște pe Hristos] este unul dintre relativ puținele evenimente care apar în toate cele patru Evanghelii și „una dintre părțile cele mai importante ale suferinței lui Hristos”; nu apăruse ca urmare a unei „necesități” deterministe, ci ca „o cădere interioară”, care s-a exprimat apoi în forma păcatului său exterior. De aceea, lacrimile lui nu erau o „lucrare exterioară”, ci exprimau „cea mai profundă amărăciune a sufletului său”. Ca orice pocăință autentică, a sa a fost motivată de

Alph. Lig. *Theol. Mor.*
1.1.11-19 (Gaudé 1:6-10)

Tnnt. *Disc.* 1 (1745:22)

Terst. *Bros.* 2.1 (Becher 4:12)

Stod. *Sfty.* 4 (1687:89)

Waly. *Serm.* 40.1.2
(Baker 2:156)
Strz. *Enchir.* 6.4
(1828:244-254)

Mrcrd. *Off.* 15 (1722:119)
Arb. *Des. myst.* 2.11
(1764:236-239)

Lc. 15,21

Strz. *Enchir.* 1.1 (1828:8)

Edw. *Orig. Sn.* 2.2.2
(Miller 3:270-271)

Ps. 50,6
Ps. 50,5
1Cor. 11,28

Mynst. *Betr.* 56 (1846-II:297)
Lmp. *Brt.* 4 (1737:50-60)

Fén. *Inst.* 13 (Gosselin 6:92)

Lc. 23,43

Terst. *Bros.* 1.4
(Becher 3:138)
Frncck. *Pass. Joh.* 2
(1733:38)

Mt. 26,69-75; Mc. 14,66-72;
Lc. 22,54-62; In. 18,15-27

Lmp. *Betr.* 2.8 (1756-I:610)
Frncck. *Pass. Marc.* 6
(1724:159-160)

Frncck. *Pass. Joh.* 2 (1733:25)
Frncck. *Pass. Marc.* 6
(1724:164)
Frncck. *Pass. Marc.* 6
(1724:184-185)

Lmp. *Betr.* 3.6 (1756-II:120)

Stod. Cgny. 2 (1719:8)
Fén. Ép. 8.vi.1708
(Gosselin 7:265-266)

Apud Gtti. Ver. rel. 2.3.3
(1750-1:76)

2Pt. 1,4

Terst. Abr. 2.1.19
(Becher 2:165)

Apud Deutsch. Luth. 2.1.3
(1698:80)

Conf. Aug. 1.1 (Bek. 50)
Zinz. Aug. Conf. 2
(Beyreuther 6-II:70); Zinz.
Sieb. 5 (Beyreuther 2-I:51);
Zinz. Gespr. 3
(Beyreuther 1-III:26)
Vezi vol. 1, pp. 351-353;
vol. 2, pp. 39-46; vol. 4,
pp. 114-117
Zinz. Lond. Pred. 1.7
(Beyreuther 5-I:55)
Spen. Bed. 1.1.9
(Canstein 1:76-77)

Sim. Tes. Lit. (PG 155:253)

Mên. Did. 1.6; 5.18
(Blantès 69; 353)

Vezi vol. 4, pp. 79-80

Neum. Adv. (1737:17-18);
Waly. Serm. 59.1.1
(Baker 2:425)

Edw. Rel. Aff. 2 (Miller 2:158)

Edw. Rel. Aff. 3.1
(Miller 2:201-203)

conștientizarea faptului că a „greșit față de un Dumnezeu ce are slavă nesfârșită” și l-a determinat să ia decizia fermă de a se elibera de sub stăpânirea păcatului.

Petru, în ciuda unor obiecții mai vechi sau mai noi, era considerat prin consens cel ce a scris Epistola Noului Testament unde apare cea mai însemnată sintagmă biblică dintre toate, prin care era definită desăvârșirea evanghelică, „părtași dumnezeieștii firi”, ce promitea că „putem deveni participanți la natura dumnezeiască [a lui Hristos], așa cum El a devenit participant la natura noastră umană”. Spener era însă suspect în ochii luteranilor confesionali, pentru că vorbise ca și când „omul cel nou... are natură divină” prin Duhul Sfânt, cu toate că se considera ca doctrină ortodoxă, exprimată în primul articol al *Confesiunii de la Augsburg*, cea care afirmă că există numai „o singură ființă divină”, cea a lui Dumnezeu Însuși. În fapt, Spener și alți pietiști, mai ales Zinzendorf, repetau aici o definiție mai larg răspândită a mântuirii ca „îndumnezeire” („θεωσις”), continuând să traseze o distincție fundamentală între Creator și creatură, precum și între „unirea mistică” și îndreptățire.

Definiția mântuirii ca îndumnezeire nu le era în această perioadă – cum nu fusese nici în epocile anterioare – specifică doar teologilor ortodocși răsăriteni, care citau variante grecești anterioare ale ei pentru a declara că scopul întrupării, răstignirii și învierii lui Hristos fusese „de a face dumnezeiesc ceea ce este omenesc”. De exemplu, un luteran confesional radical și dușman implacabil al pietismului, preluând limbajul răsăritean despre îndumnezeire, precum și al lui Duns Scotus și al teologiei franciscane medievale, găsea că e posibil să cinstim ca o binefacere faptul că prin venirea lui Hristos „obținem slava care s-a pierdut în Adam, da, chiar o slavă și mai mare”. Jonathan Edwards a citat în mod repetat 2 Petru 1,4 pentru a demonstra că „harul ce se află în inimile sfinților e de aceeași natură cu sfințenia divină”, adăugând precizarea că aceasta se întâmplă doar „în măsura în care este posibil să fie sfințenie, adică într-o măsură infinit mai mică”; nu trebuia să se creadă că un astfel de limbaj înseamnă că „sfinții sînt făcuți părtași esenței lui Dumnezeu, fiind astfel «dumnezeiți» cu Dumnezeu și «hristosiți» cu Hristos, așa cum susțin limbajul și noțiunile cumplite și blasfematoare ale unor eretici”. Indiferent dacă se referea sau nu la Edwards, deistul John Tindal a citat și el 2 Petru 1,4, propunând o viziune raționalistă a doctrinei, susținând

posibilitatea ca o viață „conformă cu regulile rațiunii sănătoase” să „sădească în noi desăvîrșirea morală a lui Dumnezeu”, astfel încît „noi, după aceea, dacă pot spune așa, să trăim viața lui Dumnezeu”.

Așa cum „teologia inimii” trebuia să găsească o modalitate pentru a elibera de solipsism conceptul de *Dumnezeu și sufletul*, la fel „desăvîrșirea evanghelică” trebuia protejată de perfecționism, iar „îndumnezeirea” de panteism. Mijlocul de a le proteja în fiecare caz era recunoașterea faptului că principiul divin al imanenței, în același timp principiu al imanenței experienței subiective, este Duhul Sfînt. De aceea, corelarea a ceea ce „ne învață experiența” cu „ceea ce spune Duhul Sfînt” era o replică necesară la noua preocupare legată de sufletul individual și de moralitatea desăvîrșirii evanghelice.

Experiența Duhului Sfînt

Problema crucială în înțelegerea „desăvîrșirii” era „darul Duhului Sfînt”: acest raționament al unui exeget al Noului Testament exprima recunoașterea faptului că, atunci cînd limbajul bisericesc vorbește despre „desăvîrșire evanghelică”, se referă în primul rînd la un dar divin, nu la o simplă realizare omenească și că izvorul divin specific al acestui dar al lui Dumnezeu este Duhul Sfînt. Desăvîrșirea creștină și imperativul eticii creștine puteau fi rezumate în formula paulină „umblăm după Duh”. Luînd „înțelepciunea” într-un sens divin și personal ca „referindu-se la Duhul Sfînt”, Louis Marie Grignion de Montfort a interpretat cuvintele lui Iov: „Dar înțelepciunea de unde izvorăște ea? Ea nu se găsește pe meleagurile celor vii (*suaviter viventium*)” ca însemnînd că Duhul Sfînt nu și-a fixat lăcașul printre cei care „erau fără griji”. Iar Duhul Sfînt sfințitorul nu era limitat la o epocă de aur de la începuturile istoriei Bisericii, fiind încă viu și activ și acum. Trezirea conștiinței ca „lampă a Domnului” și „locuitor al lui Dumnezeu în suflet” era un semn pozitiv al prezenței Duhului; de aceea, apelul la conștiință era în același timp și un apel la experiență.

Deoarece „Duhul Sfînt, care ne sfințește în templele unde locuiește, nu are doar slujirea de mîngîietor, ci [și pe aceea de] sfințitor”, tema „Dumnezeu și sufletul” și cea a „desăvîrșirii evanghelice” erau moduri de a vorbi despre experiența Duhului Sfînt. Pasajul din Noul Testament pe

Tin. Chr. 3 (1730:23-24)

Arb. Des. myst. int.
(1764:1-2)

Beng. Gnom. Evr. 6,1
(Steudel 896)

Rom. 8,4
Waly. Sermon. 8.1.1-6
(Baker 1:235-237)

Iov 28,12-13 (Vulg.)
Grig. Mont. Am. sag. 16.194
(Gendrot 199)

Spen. Pi. Des. (Aland 52)
Edw. Dist. Mrks. 2.2
(Miller 4:250-253)

Baum. Pred. 2.3
(Kirchner 2:99)

Tnnt. Disc. 4 (1745:217)

Vezi vol. 1, p. 311; vol. 4, p. 286
Rom. 5, 5

Zinz. *Beth.* 3
(Beyreuther 6-IV:33); Zinz.
Rel. 5 (Beyreuther 6-I:94);
Waly. *Serm.* 4.1.4; 7.2.12
(Baker 1:162; 231)

Vezi *supra*, pp. 177-178

In. 4,23-24

Blrt. S. T. *Reg. fid.* 2.3
(Lequette 3:303)
Edw. *Brnd.* 7 (Miller 7:333)
Strz. *Enchir.* 7.1 (1828:297)

Cmrda. *Const. ap.* 2.13
(1732:147)

Fén. *Man. piét.* 5.2
(Gosselin 6:54)
Anal. Hymn. 50:193-194
Poir. *Théol. cr. pr.*
(1690-1:B5v)

Zinz. *Lond. Pred.* 1.1-15
(Beyreuther 5-1:3-146)

Rufin. *Symb.* 2
(CCSL 20:134-135)
Luth. *Kl. Kat.* 2.5-6
(Bek. 511-512)

Zinz. *Zst.* 36
(Beyreuther 3-11:292-293)

Fén. *Man. piét.* 5.15
(Gosselin 6:67)

Mt. 12,31; Mc. 3,29

Tin. *Chr.* 7 (1730:73)
Stod. *Gd. Chr.* (1714:14-15)

Fén. *Inst.* 1 (Gosselin 6:72)

care îl aprecia Augustin, „Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, Cel dăruit nouă prin Duhul Sfânt”, li se prezenta exponenților teologiei inimii ca un mod de a vorbi care putea pune accentul pe subiectivitatea relației dintre Dumnezeu și suflet, fără a cădea în capcana subiectivistă a confundării lor. Astfel, răspunsul ortodox la antiteza dintre liturghia formală și cinstirea autentică „în Duh și adevăr” nu a echivalat pur și simplu „adevărul” din acel pasaj noutestamentar cu învățătura Bisericii, iar „cinstirea” cu cinstirea Bisericii, ci a identificat „duhul” cu „Duhul Sfânt” prezent în Biserică. Această prezență în Biserică, putînd, în situații extraordinare, să ia chiar forma unei „inspirații a Duhului Sfânt” la alegerea unui papă, de obicei se manifesta în moduri mult mai puțin pretențioase. Prin urmare, o spiritualitate care interpreta scopul relației dintre Dumnezeu și suflet ca pe o anihilare a sinelui putea degenera într-o rugăciune de cerere către „Duhul distrugător” (ca opoziție față de „Duhul creator”, care era încă invocat în limbajul imnologiei medievale).

Prin urmare, în orice „interpretare afectivă a doctrinei creștine”, doctrina Duhului Sfânt trebuia să ocupe o poziție centrală. Pe cînd era în Londra, în anul 1752, autorul a două transpuneri extinse ale *Confesiunii de la Augsburg* în stilul afectiv a ținut o serie de 15 predici pe baza expunerii celui de-al treilea articol din Crezul Apostolic din *Micul catehism* al lui Luther (crezul fiind împărțit aici nu în 12 articole, unul pentru fiecare apostol, ca în Biserica veche, ci în trei, cite unul pentru fiecare persoană a Treimii). Așa cum insista în altă parte, era o greșeală să se „considere ce s-a întîmplat la Cincizecime... ca fiind mai important decît ceea ce simte fiecare copil al lui Dumnezeu întotdeauna ca fiind o posesie sigură în adîncul Duhului Sfânt”. Posesiunea Duhului de către un astfel de copil al lui Dumnezeu putea fi privită ca un dar mai de preț decît „posesiunea Fiului lui Dumnezeu Însuși”. Pierderea Duhului și păcatul împotriva Sa – care, potrivit Evangheliilor, era un păcat ce nu poate fi niciodată iertat – nu fuseseră lipsite de semnificație istorică, ci rămăseseră o amenințare la fel de mare ca oricînd. O „dependență continuă de Duhul lui Dumnezeu, primind din cînd în cînd ceea ce dorește El să ne ofere”, era cheia folosirii mîntuitoare de către om a timpului.

Folosirea divină a timpului se afla la baza utilizării sale de către om. „Așa cum Dumnezeu Tatăl Și-a propus din veci să le ofere binefaceri mîntuitoare celor aleși în

timp, la fel și Fiul lui Dumnezeu a făcut în consecință o răscumpărare a lor prin Sîngele Său și prin ascultare; aceste binefaceri le oferă în timp Duhul Sfînt moștenitorilor mîntuirii”. Este evident din această schemă trinitară cu care Gilbert Tennent și-a început *Discursurile pe mai multe teme importante* – ca și din alte abordări contemporane ale doctrinei treimice, inclusiv expunerea sa pe tema controversatei „come ioaneice” – faptul că în această perioadă accentul cel mai important al doctrinei Duhului Sfînt, ca, de fapt, al întregii doctrine treimice, era pus pe activitatea „iconomică” a acestuia în timp și istorie, și nu cum se întîmplase în timpul controverselor trinitare din secolul al IV-lea și apoi în conflictul dintre Răsărit și Apus pe tema *Filioque*, în special pe legătura eternă, ontologică dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt.

Această nouă conștientizare a acțiunii Duhului Sfînt a condus la critica potrivit căreia, ca o consecință a raționalismului și a tradiționalismului excesive din dezbaterile de doctrină creștină, „acest mare adevăr evanghelic [despre mărturia Duhului]... fusese de mulți ani uitat complet”, pînă cînd acum, în sfîrșit, a fost „recuperat” și „confirmat de experiența” acestei generații. Totuși, această critică era încă expusă într-un cadru trinitar ortodox, preocupat de plasarea doctrinei Duhului Sfînt printre „sfintele doctrine speciale ale evangheliei”. Așadar, această metodă a accentuării experienței Duhului Sfînt – pentru care, în romano-catolicism, Teresa de Avila, „Sfînta Tereza a lui Iisus”, putea fi considerată „Doctorul recunoscut al adevărului Duhului” – încă includea, chiar și în afara romano-catolicismului, ideea insistentă că adjectivul *spiritual* din uzajul biblic nu se referea la relația dintre persoane sau lucruri cu spiritul uman, ci la relația lor cu Dumnezeu – Duhul Sfînt.

Apogeul polemic al acestei insistențe a adus recunoașterea clară a faptului că o definiție complet imanentă a „duhului” și, în consecință, o înțelegere antropocentrică a „experienței” și în cele din urmă a „Duhului Sfînt” puteau prezenta riscul de a circumscrie experiența Duhului unei subiectivități nediferențiate. Ca rezultat, trebuia să se recunoască prioritatea „izvorului supranatural divin de viață și acțiune”, de vreme ce „această «mărturie a Duhului lui Dumnezeu» trebuie să fie... anterioară «mărturiei duhului nostru», reamintindu-se însă că comunicarea cu Duhul Sfînt este „interioară” experienței umane și

Tnnt. *Disc.* 1 (1745:7)

Tnnt. *Serm.* 23
(1744:449-465)

Zinz. *Lond. Pred.* 5.11
(Beyreuther 5-11:275)

Vezi vol. 1, pp. 278-288

Vezi vol. 2, pp. 211-225

Terst. *Abr.* 2.8.4
(Becher 2:229-230)

Wsly. *Serm.* 11.1.4
(Baker 1:285-286)

Wsly. *Serm.* 30.16
(Baker 1:657)

Arb. *Des. myst.* 3.8 (1764:447)

Edw. *Rel. Aff.* 3.1
(Miller 2:198-199)

Edw. *Rel. Aff.* 3.1
(Miller 2:200)
Rom. 8,16
Wsly. *Serm.* 10.1.7-8; 11.2.2
(Baker 1:274; 287)
Poir. *Oec. div.* 5.1
(1705-11:331)

Lw. Chr. Perf. 9
(Moreton 3:138)

Scriv. Seel. 2.12 (Stier 4:350)

Stod. Sfty. 8 (1687:217-218)
Sol. 10,10
Grig. Mont. Am. sag. 8.92-93
(Gendrot 141)
Edw. Rel. Aff. 3.1
(Miller 2:198)

Edw. Rél. Aff. 2 (Miller 2:141)

Baum. Pred. 1.3
(Kirchner 1:70; 77)
Terst. Bros. 3.7
(Becher 5:285)

Frnck. Pred. Ieș. (1700:71)

Terst. Abr. 2.8
(Becher 2:228-240)

Tnnt. Disc. 1 (1745:8)
Terst. Bros. 3.6
(Becher 5:253)
Fil. 2.5
Wslly. Sermon. 4. int. 4
(Baker 1:160)
Frnck. Pass. Joh. pr. (1733:x)
Frnck. Pred. Epif. 6 (1699:14)

Wslly. Sermon. 46.2.2
(Baker 2:212)

Bryn. Lw. Gr. 2
(Sharrock 2:156)

Wslly. Sermon. 10.1.1
(Baker 1:271)

adresându-se sfatul ca mintea și duhul umane să fie mereu pregătite pentru o astfel de comunicare.

Relația dintre Duhul Sfânt și duhul omului și semnificația amîndurora în înțelegerea „experienței” necesitau atenție deosebită în orice „teologie a inimii”, indiferent dacă se numea sau nu așa. Teologia inimii era preocupată să pună în evidență că „Duhul Sfânt este primit de credincioși în așa fel încît se unește cu duhul lor, altfel spus, cu sufletul lor și cu puterile acestuia, în cea mai strînsă și mai intimă manieră posibilă”. Ca o consecință, sufletul, deși plin de îndoieli și întrebări, poate fi asigurat de adevărul evanghelic de către Duhul lui Dumnezeu, Care, în calitate de Înțelepciune a lui Dumnezeu, împărtășește sufletului „învățătură despre lucrurile sfînte”. Pentru aceasta era nevoie de „relația specială cu Sfîntul Spirit sau Duh al lui Dumnezeu”, și nu de „o relație oarecare cu duhul sau sufletul omului”. Jonathan Edwards i-a avertizat pe cei care aveau experiențe spirituale că „aceasta nu înseamnă că a fost de la Duhul Sfânt. Sînt și alte duhuri, în afara Duhului Sfânt, care au influență asupra minții oamenilor”, în primul rînd diavolul și duhurile rele.

Ca și în ordonarea cronologică a anului bisericesc, în înlănțuirea dintre doctrină și experiență este potrivit ca mișcarea să fie dinspre viața și învățătura lui Hristos către viața și învățătura Duhului Sfânt și să fie invocate prezența și binecuvîntarea Lui. Așadar, „sprijinul Duhului Sfânt” era primordial, iar un *Rezumat al adevărilor creștine fundamentale* nu putea fi considerat complet fără a conține un capitol întreg pe acest subiect, de vreme ce „acordarea mîntuirii sufletului, prin influența Duhului Sfânt, este necesară pentru mîntuire [sic], ca și cîștigarea ei de către Hristos prin Sîngele Său și prin ascultare”. Duhul Sfânt aduce „frîngerea inimii” și părerea de rău pentru păcat, le dă credincioșilor „gîndul care era și în Hristos”, luminează duhul omului și reface chipul lui Dumnezeu pierdut prin păcat. Altfel, credința este „dezgolită”, adică „lipsită de dragostea și pacea și bucuria întru Duhul Sfânt”, ca în Bisericile care nu pun preț pe doctrina Duhului. Toate acestea au dat vigoare apelului la „propria experiență” și la „experiența creștinilor adevărați” potrivit căreia în fiecare credincios existau atît mărturia Duhului divin, cît și cea a duhului omenesc. Totuși, chiar acest apel la experiență era însoțit de o descoperire paradoxală: „Experiența arată din plin că Duhul lui Dumnezeu este de necăutat și de negăsit în unii dintre cei mai

buni creștini, în privința modului în care operează convertirea lor”.

Printr-un paradox corespunzător, autoritățile convenționale și dovezile adevărurilor evangheliei indicau dincolo de ele înspre experiența Duhului Sfânt, singura prin care se putea afirma puterea lor edificatoare: mai întâi experiența „puterii lui Dumnezeu” și doar ulterior cea a „înțelepciunii lui Dumnezeu”. Dintre toate argumentele în favoarea „dumnezeirii religiei creștine” și a credibilității minunilor, cel ce „are cel mai mare efect posibil asupra inimii persoanei cuvioase” era experiența personală de „a fi atât de impresionat de tot ce a spus Iisus, încât în mod evident ar fi imposibil ca Iisus să fi vorbit astfel dacă religia creștină ar fi fost falsă”. Promisiunea Duhului Sfânt făcută apostolilor ce au scris Noul Testament avea ca o completare necesară mărturia interioară a aceluiași Duh în inimile celor care citesc Noul Testament acum. Fără o „experiență sensibilă creștină” interioară de acest fel, nu puteau exista nici credința, nici înțelegerea, nici „o încredere puternică și vie în Dumnezeu”. Experiențele trebuiau să fie „sensibile” și perceptibile într-o formă sau alta, deși, cum era evident din metoda pedagogică folosită de Hristos Însuși cu ucenicii Săi, aceasta se întâmpla adesea gradual; iar Duhul Sfânt nu „a purces în mod vizibil, urmînd etapele unui anumit plan”. Reînnoirile religioase manifestau o ambiguitate similară între experiența palpabilă a nașterii din nou și proiectul mai puțin remarcabil al creșterii în spirit creștin care precedase – și trebuia să continue – experiențe atât de intense.

În acord cu desemnarea tradițională medievală a Duhului din *Veni Creator Spiritus* a lui Rabanus Maurus ca „înșeptit în daruri” (*septiformis munere*), o listă a unor astfel de experiențe ale Duhului Sfânt consemna șapte dintre ele: convingerea; pocăința; credința în Iisus; renașterea sau nașterea a doua; progresul în sfințirea zilnică; lupta serioasă și rugăciunea constantă; perseverența pînă la sfîrșit. Totuși, atât teologia Bisericii ortodoxe, cît și evidența experienței religioase au demonstrat că în afară de „credința în Iisus” toate aceste „experiențe” erau cu totul posibile chiar și fără o convertire creștină autentică; și chiar și „credința în Iisus” putea fi redusă la o „simplă informație literară și istorică despre Hristos”, care, cu toții trebuiau să fie de acord, nu era ceea ce înțelegea Noul Testament prin credință mintuitoare. Intensitatea subiectivă a experienței, mai ales, nu era un criteriu valid, într-un

Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:161)

Terst. *Abr.* 1.1.2-5
(Becher 2:11-13)

1Cor. 1,24
Beng. *Gnom.* 1Cor. 1,24
(Steudel 625)

Wer. *Diss.* 4,2
(Ryhinerus 1:82)

Terst. *Abr.* 1.1.6; 1.1.12
(Becher 2:13-14; 17)

Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:176)

Zinz. *Red.* 6 (Beyreuther
1-II:81); Spen. *Gtts.* 6
(1680:287); Beng. *Gnom.* 2

Cor. 1,4 (Steudel 690)

Baum. *Pred.* 1.9 (Kirchner
1:266-267)

Baum. *Pred.* 1.9; 1.2
(Kirchner 1:274; 49)

Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:162)

Edw. *Fthfl. Narr.*
(Miller 4:207-209)

Anal. Hymn. 50:193-194

Terst. *Abr.* 2.8.7
(Becher 2:232)

Baum. *Pred.* 1,3
(Kirchner 1:87)

Vezi vol. 4, pp. 195-196; 319

Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:127)

Edw. *Dist. Mrks.* 2, int.
(Miller 4:248)

Stod. *Gd. Chr.* (1714:4);
Stod. *Sfty.* 8 (1687:179-180)

Edw. *Rel. Aff.* 3.4
(Miller 2:277)

Frnck. *Meth.* 3.7
(1723:61-62); Baum. *Pred.*
1.4 (Kirchner 1:97-126)
Frnck. *Pred. Epif.* 6
(1699:60)
Frnck. *Pred. Oc.* (1700:37)
Frnck. *Pass. Marc.* 11
(1724:348)

Wsls. *Serm.* 11.3.8
(Baker 1:292)
Baum. *Pred.* 3.7
(Kirchner 3:232)
Edw. *Rel. Aff.* 3.1
(Miller 2:205)
Edw. *Rel. Aff.* 2
(Miller 2:160)

Vezi vol. 4, pp. 112-117
Poir. *Théol. cr. pr.*
(1690-1:A5v)

Amrt. *Rev.* 1.4 (1750:42-52)

Aug. *Civ.* 22.29
(CCSL 48:857-862)

Vezi vol. 3, pp. 325-328

Scriv. *Seel.* 5.9
(Stier 7:604-648)
Wsls. *Serm.* 11.1.2
(Baker 1:285)
Wsls. *Serm.* 37
(Baker 2:46-60)

Poir. *Fid. rat.* 1.18 (1708:25)
Baum. *Pred.* 1.9
(Kirchner 1:260-262)

Fén. *Aut. égl.* (Gosselin 1:213)

fel sau altul, al veridicității ei. De aceea, era necesar „să se arate în mod concret care sînt dovezile sigure, distinctive ale Scripturii și urmele unei lucrări a Duhului lui Dumnezeu”.

Încă o dată, trebuia rezolvată problema crucială a specificității, de vreme ce „nu e nici măcar unul la o mie care să aibă astfel de simțăminte religioase cu mult înainte de convertire”. Pentru că exista un „bine natural”, distinct din punct de vedere metafizic și religios de binele supranatural și de cel „spiritual” („spiritual” în sensul de relație cu „Duhul lui Dumnezeu”), renașterea și convertirea, ce era lucrarea specifică a Duhului Sfînt, trebuiau însoțite de „transfigurarea lui Iisus Hristos în sufletele noastre”, de experiența stării păcătoase, atașamentul religios și moral față de „ucenicie” (*Nachfolge*) și de o mărturie interioară, bazată nu pe un sentiment religios generalizat, ci pe conștiința particulară de a fi fost îndreptățit și transformat de harul divin prin recunoașterea lui Iisus ca Mîntuitor personal. Toate acestea erau „deasupra naturii”, diferite atît în intensitate, cît și în specie de simțămintele naturale, inclusiv de cele ale religiei naturale. Jean Gerson și alți maeștri ai vieții spirituale „ambidextre”, ce era în același timp activă și contemplativă, știuseră ce însemna această „unire a sufletului cu Dumnezeu în experiență și har”.

Gerson era în același timp o autoritate tradițională de marcă în privința unui fenomen care avea cu siguranță să capete o nouă proeminență într-o asemenea atmosferă: problema viziunilor și a noilor revelații. „Vederea lui Dumnezeu” nu era o doctrină a Bisericii în sensul strict, dar jucase întotdeauna un rol în expunerea doctrinei creștine, în special cînd experiența Duhului Sfînt ajunsese în centrul atenției, ca, de exemplu, în timpul redeșteptării franciscane din Evul Mediu; de aceea, chestiunea vederii (și a viziunilor) lui Dumnezeu devenea din nou importantă. Teologia inimii, îndreptată împotriva externalizării religiei prin „formalism”, trebuia să fie atentă, pentru a nu cădea în cealaltă extremă, a „entuziasmului”, pretinzînd că are revelații imediate, și deoarece criticii săi erau mereu pregătiți să respingă orice iluminare subiectivă ca „entuziasm” sau „fanatism”; în această sferă, „prea mult” era la fel de periculos ca „prea puțin”. „Pericolul fanatismului” era reprezentat de faptul că o experiență centrată pe sine, fără „vreo autoritate sau lege exterioară care să cerceteze ori să pondereze imaginația”, putea ajunge să privească „propriile preferințe ca directive ale harului”. Așa cum

sugerează titlul uneia dintre cele mai cunoscute cărți ale sale, *Despre cer și minunățiile lui și despre iad, din lucruri auzite și văzute*, unul dintre cei mai cunoscuți exponenți ai viziunilor și revelațiilor din secolul al XVIII-lea a fost omul de știință și vizionarul Emanuel Swedenborg. Deși „cei din vechime au făcut aceasta în mod frecvent”, spunea el, faptul de a vorbi cu duhurile era acum considerat „periculos”. Totuși, el „vorbi se cu îngerii” și-i fusese dat să discute cu ei „ca de la om la om”. În ciuda faptului că Biserica i-a respins viziunile, el a afirmat că acest lucru înseamnă de fapt lipsa credinței la „omul Bisericii” și că „revelația imediată” putea fi considerată a avea o mare vechime.

Astfel, vederea de către Constantin a crucii înaintea convertirii sale demonstra atât tradiției grecești, cât și celei latine că revelațiile și viziunile particulare fuseseră mereu prezente în viața și experiența Bisericii; în aceeași tonalitate, apelul din *Apologia Confesiunii de la Augsburg* la viziunile unui apocaliptic din Evul Mediu târziu, franciscanul german Johannes Hilten, era pentru protestantism o dovadă demnă de încredere a faptului că, dacă Dumnezeu, în libertatea Sa, alege să facă aceasta, El poate da asemenea viziuni acum. Problema reală era dacă exista vreun motiv pentru care se putea presupune că El ar vrea să o facă, așa cum pretinseseră Swedenborg sau quakerii (și profetul Mahomed), sau „astfel de lucruri extraordinare cum sînt revelațiile imediate” reprezentau de obicei o ispită a lui Satan. „Revelațiile imediate” erau considerate „cheia” sensurilor ascunse ale Apocalipsei, dar era important de amintit că nici acestea nu erau „imediate”, adică nu au venit fără ajutorul mijlocirii exterioare a cuvîntului lui Dumnezeu. Cuvintele din Evanghelia după Ioan ce afirmau că Hristos a făcut multe lucruri „care nu sînt scrise în cartea aceasta” – fie că se aplicau perioadei de după Înviere, fie întregii Sale vieți – erau invocate din nou în sprijinul legitimității revelațiilor suplimentare, așa cum fuseseră frecvent invocate în sprijinul ideii că ar exista o tradiție nescrisă în Biserică, pe lângă cea scrisă în Scriptură. Totuși, cuvintele versetului următor, „Iar acestea s-au scris, ca să credeți”, se opuneau ideii că asemenea revelații erau necesare (însă nu și ideii că erau posibile).

De la Augustin – ale cărui *Mărturisiri* conțineau două relatări ale unor viziuni extatice, prima exprimată în termeni neoplatonici generali, a doua în termeni creștini specifici – veneau nu doar reamintirea faptului că unii

Swed. Cael. 28.249
(1890:141)
Swed. Cael. 3.16 (1890:18)
Swed. Cael. 19.174
(1890:102)
Swed. Cael. 33.302
(1890:177)
Swed. Cael. 34.306
(1890:181)

Eus. V. C. 1.28 (GCS 7:21);
Amrt. Rev. 1.3 (1750:16-17)

Vezi vol. 1, pp. 125-127

Apol. Conf. Aug. 27.1
(Bek. 377)

Spen. Bed. 1.1.11
(Canstein 1:80)

Naud. Kouak. 1 (1699:6)

Frncck. Id. 47 (Peschke 200)

Dör. Pet. 3 (1718:12)

Baum. Pred. 1.4
(Kirchner 1:115-116)

In. 20.30
Schl. Leb. Jes. 3.68
(Reimer 6:486-487)

Mor. Luth. 1.14
(Sylvester 5:242); Grh. Loc.
1.18 (Cotta 2:290-292)

In. 20.31
Mayr. Red. 4 (1702:361-362)

Amrt. Rev. 1.2 (1750:7-10)

Conf. Aug. 7.17.23
(CCSL 27:107)
Conf. Aug. 9.10.24
(CCSL 27:147-148)

Aug. Civ. 14.24
(CCSL 48:447-448)

Aug. Gen. ad litt. 12.7
(CSEL 28:387-388)

Amrt. Rev. 1.22 (1750:134)
Amrt. Theol. eclec. 4.2.1.1
(1752-1-IV:11)

Mayr. Red. 14 (1702:769);
Amrt. Rev. 2. pr. (1750:149)

Edw. Rel. Aff. 3.2
(Miller 2:251)

Zinz. Soc. 14
(Beyreuther 1-1:147)

Tnnt. Nec. 3 (1743:61)
Frncck. Pred. 1nv. (1699:35);
Beng. Gnom. pr. 4
(Steudel xix)

Frncck. Pred. pr. (1700:B4v)

Tnnt. Serm. 3 (1744:61-85)

Beng. Gnom. Rom. 9,1
(Steudel 586)

Baum. Pred. 1.3 (Kirchner
1:83); Terst. Bros. 2.5
(Becher 4:181)

1In. 2,20; 27

Fén. Aut. égl. (Gosselin 1:213)

Lw. Dem. Er. (Moreton 5:20)

oamenii au capacitatea naturală de a fi transpuși într-o stare extatică și acest lucru nu avea neapărat de-a face direct cu o intervenție supranaturală, ci și o distincție între diferitele tipuri de viziuni, dintre care numai unele pot fi considerate că vin doar de la Dumnezeu – și asta foarte rar. Mai presus de toate, așa cum o revelație particulară nu era autentificată de ortodoxia persoanei care a primit-o, nu putea deveni nici obiect al credinței. Protestantismul a negat Bisericii și tradiției sale orice autoritate obligatorie de a interpreta Scriptura, în timp ce romano-catolicismul și ortodoxia răsăriteană susțineau exact contrariul în cazul tradiției; totuși, toți erau de acord că orice pretinsă nouă revelație trebuia comparată cu autoritatea cuvântului revelat al lui Dumnezeu, pe care nu a îndrăznit să-l contrazică. Astfel, chestiunea normativă era inevitabilă în evaluarea experienței Duhului în forme mai puțin dramatice și controversate decât în preținsele revelații particulare.

Întrebarea normativă inevitabilă era: au pus adepții teologiei inimii „experiențele lor în locul lui Hristos”? Când Zinzendorf a exclamat: Nu mai e cazul să discutăm „dacă învățătura lui Hristos e adevărată sau nu, pentru că mi-a dăruit pace și nu cer altceva!”, era aceasta o dovadă că pusese împreună cu adepții săi „experiența, simțirile și evlavia” mai presus de „principii”? Cunoașterea Scripturii în sine nu era de ajuns „dacă Duhul lui Dumnezeu nu sălășluiește în tine”. Era datoria predicatorului să proclame „adevărul lui Dumnezeu cu toată credința și claritatea”, dar să o facă numai „așa cum eu însumi am ajuns să-l recunosc din cuvântul lui Dumnezeu, prin harul și luminarea Duhului Sfânt, și cum l-am cunoscut din experiență, ca fiind de folos și binecuvântat în sufletul meu”. Mărturia internă a Duhului Sfânt era considerată premisa necesară pentru acceptarea „autorității divine” a Scripturii, de vreme ce o asemenea mărturie ilumina și întărea conștiința și inima. Astfel, mărturia internă devenea ea însăși „criteriul adevărului”. Duhul Sfânt lucra încă în afară, „prin proclamarea cuvântului lui Dumnezeu”, dar „în cele mai multe cazuri aceasta se întâmplă prin mișcarea interioară a inimii”. Noul Testament a vorbit despre „o ungere de la Cel Sfânt” și de „ungerea pe care ați luat-o”; pentru unii, aceasta însemna însă „o docilitate nelimitată și o supunere absolută față de Biserica văzută”, în timp ce pentru alții se referea în primul rând la „o învățătură și o ungere interioare din partea Duhului Sfânt”.

Expresia „teologia inimii” ar putea să nu fie nimic altceva decât o figură de stil extrem de expresivă care să exprime cerința „sfinților ortodocși ai experienței” și a doctorilor Bisericii din toate epocile ca o teologie ce ar putea rămâne literă moartă închisă în volume de biblioteci să fie în schimb „scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeuului celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii”. Odată invocat, conceptul și-ar putea clădi totuși o viață și o identitate proprii, conducând la concluzii teologice care merg dincolo de doctrina bisericească acceptată – sau în cele din urmă o contrazică. John Wesley a descris cum „experiența copiilor lui Dumnezeu – experiența nu a doi sau trei, nu a câtorva, ci a unei mari mulțimi care nu poate fi socotită” – a folosit „la confirmarea acestei doctrine scripturale”; dar, când a adăugat apoi că „este confirmată prin experiența ta și a mea”, era evident că, deși nu subaprecia dovezile tradiției, ele erau „slăbite de trecerea timpului”, spre deosebire de „dovezile interioare” ale experienței personale, ce era „la fel de puternică și la fel de nouă, de-a lungul a șaptesprezece secole”, pentru că „trece, așa cum a făcut încă de la începuturi, direct de la Dumnezeu în sufletul credincios”.

Un tratat din secolul al XVIII-lea se deschidea cu definiția: „Studiul teologiei este cultivarea sufletului, sub binecuvîntata supraveghere a Duhului Sfînt”, în timp ce altul se încheia cu o descriere a conflictului dintre moameala „necredinței și a ateismului” și puterea unei „religii experimentale [experiențiale] și puternice”. Această „filozofie experimentală” urma să-și găsească echivalentul într-o teologie experimentală reală; căci „orice cărți vor fi citit oamenii, există o mare nevoie ca un slujitor să aibă o cunoaștere experimentală”. Numai aceasta era „religia adevărată, scripturală, experimentală”. Pentru un număr din ce în ce mai mare de oameni, nu în cărți trebuiau căutate răspunsuri și nici teologia academică nu era sursa înțelegerii autentice a mesajului creștin. În numele acestor oameni, un reformator al Bisericii, al educației și al teologiei declara că e timpul pentru o schimbare: „Cea mai adecvată metodă de a dota Biserica cu slujitori credincioși, așa cum se prezintă situația acum, academiile fiind atît de corupte și de nesocotite în general, este să fie încurajate școlile private, seminarele de studiu, care să fie sub îndrumarea unor creștini talentați și experimentați; în acestea ar trebui admiși numai cei care, după o examinare strictă,

Arb. *Des. myst.* 1.7 (1764:53)
Aug. *Spir. et litt.* 17.30-26.46
(*CSEL* 60:183-201)

2Cor. 3,3

Wesly. *Serm.* 11.3.6
(Baker 1:290)

Wesly. *Pl. Acct.* 3.1 (*LPT* 191)

Frnck. *Meth.* 1.1 (1723:1)

Edw. *Rel. Aff.* 3.12
(Miller 2:461)

Zinz. *Soc.* 9
(Beyreuther 1-1:98-100)

Stod. *Gd. Chr. pr.* (1714:ix)
Wesly. *Serm.* pr. 6
(Baker 1:106)

au, judecînd cu indulgență rezonabilă, dovezi clare ale religiei experimentale”.

Tnnt. Dang. (1742:11)

Schl. Herm. 2.1
(Reimer 7:143-144)

De la acest apel era o distanță considerabilă – dar, după unii, foarte ușor de parcurs – pînă la o redefinire mai drastică a înseși naturii doctrinei creștine, care ar trece de la hermeneutica „gramaticală” la cea „psihologică”, făcînd caracterul „experimental” al doctrinei constitutiv. O astfel de redefinire nu ar exclude alte maniere mai vechi de definire a doctrinei pe baza autorității Scripturii și tradiției în acord cu mărturia rațiunii. Dar ar putea să caute să pună teologia experimentală pe picior de egalitate cu teologia biblică sau cu cea confesională și apoi să le interpreteze pe acestea două într-o cheie nouă. Dacă se putea demonstra, din punct de vedere exegetic și istoric, că „toate afirmațiile pe care sistemul doctrinei creștine trebuie să le stabilească pot fi privite fie ca descrieri ale unor stări omenești, fie ca fiind conceperi ale unor atribute și moduri de acțiune divine sau ca enunțuri legate de alcătuirea lumii” și, mai ales, că „toate cele trei forme au rezistat mereu în paralel de-a lungul timpului”, atît în Scriptură, cît și în tradiția Bisericii, se deschidea drumul pentru o metodă de analiză și expunere a doctrinei creștine în care, cu tot respectul pentru ultimele două moduri de a vorbi despre ea, prima, „descrierea directă a simțămintelor religioase ca atare”, ar deveni determinantă. Și atunci „teologia inimii” avea să-și intre cu adevărat în drepturi, realizînd o serioasă „transpunere afectivă a doctrinei creștine”.

Schl. Chr. Gl. 30
(Redeker 1:163-165)

Fundamentele viziunii creștine despre lume

Clrdge. Ess. 3.i.1800
(Coburn 3-I:72); Grnvg. Snd.
Chr. (Begtrup 4:444-445)

Nvn. Schf. (Merc. 1:33; 44)

Mich. Od. Ev. 1,2 (1865:38)

Blms. Escép. 1
(Casanovas 5:245; 253)

Schl. Rel. (1806) 1 (Pünjer 24)

Schl. Rel. (1799) 3
(Pünjer 173)

Vezi vol. 3, p. 173
Brđ. Clr. Cant. 22.1.3
(Leclercq-Rochais 1:131)

Schl. Rel. (1799) 1 (Pünjer 4)

Mntl. Ang. 14
(Lecoffre 5:372)

Secolul al XIX-lea a debutat cu sentimentul profund și generalizat că „necredința față de religia inspirată” devenise aproape universală, cel puțin „în rîndul oamenilor educați” din țările creștine. Un pastor protestant german, „talentatul, nobilul” Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher – care avea să ajungă în curînd, datorită lucrării sale de teologie sistematică *Credința creștină*, cel mai influent și mai respectat teolog protestant de după Reformă –, tocmai publicase (anonim) *Despre religie. Prelegeri adresate celor erudiți din rîndul disprețuitorilor ei*. Împărtășind convingerea multora dintre contemporanii săi că scepticismul este „problema vremii” și „una dintre nenorocirile caracteristice ale epocii”, i-a îndemnat pe contemporanii sceptici să depășească superficialitățile pietății convenționale și ale dogmei oficiale, „să abandonați orice este considerat îndeobște religie și acordați atenție emoțiilor și dispozițiilor voastre interioare” și să găsească în adîncurile ființei lor izvoarele nesecate al adevăratei religii, care încă erau acolo, mai presus de toate în aspirațiile lor estetice, în ciuda faptului că negau Biserica și pietatea sa ortodoxă. Ducînd „transpunerea afectivă a doctrinei” pe noi culmi, el vorbea poetic despre misterul eului pe care li-l va împărtăși. În secolul al XII-lea, Bernard de Clairvaux declarase: „Ca om, vorbesc despre El [Hristos] ca de la Om la oameni”. Acum versiunea lui Schleiermacher la această declarație era însă: „Ca om, vă vorbesc despre misterele sacre ale umanității... despre izvoarele intime ale ființei mele”.

Aproape în același timp, William Wilberforce, conducătorul laic al mișcării evanghelice din cadrul Bisericii Angliei și al cruciadei împotriva sclavagismului, inaugurasă „o nouă eră în istoria anglicanismului” (după cum avea să o numească un istoric romano-catolic) publicînd *Concepție practică asupra sistemelor religioase predominante*

Wilb. *Pr. Vw.* int. (1798:7)

Wilb. *Pr. Vw.* 2 (1798:44)

Wilb. *Pr. Vw.* 4
(1798:226-227)

Döll. *Ppst. Conc.* 1
(Janus 22-23)

Pi. IX. *Syl.* 10.80 (ASS 3:176)

Bau. *Vers.* 3.4 (1838:743)

Gr. XVI. *Th. pr.* (Battaglia viii)
Lam. *Mx. égl.* 2
(Forgues 12:207)

Fil. *Sl.* 420 (*Soç. Fil.*
5:393-398); Blach. *Log.* 31
(1882:374-383); H-rth. *Log.*
16 (1882:668-677)

Fil. *Sl.* 28 (*Soç. Fil.* 1:205)

Slv. *Krit.* 46 (Radlov 2:330)

Blach. *Log.* 25 (1882:290)
Lacrđ. *Cons. pr.*
(Poussielque 7:5); Blms.
Prot. 11 (Casanovas 4:105)
Sajl. *Ep.* 17.vi.1800
(Schiefel 199-200)

*ale creștinilor declarați. Spre deosebire de Prelegerile lui Schleiermacher, această carte nu intenționa „să-i convingă pe sceptici”, fiindu-le mai curînd „adresată celor ce recunosc autoritatea Sfintelor Scripturi”. El se plîngea în carte că, în ciuda atașamentului lor public față de sinceritate și de sistemul moral creștin, doctrina și teologia erau neglijate, astfel încît „marele defect al sistemului practic al acestor creștini cu numele este neglijența față de toate doctrinele specifice ale religiei pe care o mărturisesc”. Se pare că atît „pretinșii creștini”, cît și „cei educați dintre cei ce disprețuiesc religia” aveau nevoie de o astfel de povățuire. În a doua jumătate a secolului, papa Pius al IX-lea a publicat *Expunere a erorilor*, pe 8 decembrie 1864, în care condamna o întreagă listă de greșeli moderne, de la panteism pînă la diverse forme de raționalism, la relativism¹ și separarea Bisericii de stat, încheind cu respingerea, citată și atacată adesea, a tezei: „Pontiful roman poate și trebuie să accepte și să se împace cu liberalismul și cu civilizația modernă”.*

Fiecare dintre Bisericile mari s-a confruntat cu această problemă, în diferite aspecte ale ei, și avea (așa credea) suficiente resurse în propria istorie pentru a o depăși. Cu toate acestea, toate erau conștiente că, deși o zicere patristică, citată de un viitor papă în 1799, putea încă să fie adevărată – că mai ușor ar fi a da soarele jos de pe cer decît a distruge Biserica –, ea era totuși „bolnavă și suferindă”. Creștinătatea răsăriteană – atît cea rusă, cît și cea greacă – continua să sărbătorească Duminica Ortodoxiei, dar cu un sentiment tot mai intens, așa cum spunea un teolog rus în 1814, că „glasul lui Dumnezeu a răsunat mult timp în Biserică ca în deșert” și, așa cum spunea alt teolog, că „secolul nostru a văzut o dezvoltare extremă a principiului filozofiei abstracte și a celui al științei abstracte”, mult îndepărtate de adevărul Părinților Bisericii; era timpul ca „Sionul ortodox” să fie chemat la pocăință. Toate Bisericile aveau aspectul „unei imense ruine”. Așa cum scria un teolog și preot în 1800, în timpul războaielor napoleoniene, „viitorul este în mîinile lui Dumnezeu”. „La 1 ianuarie 1800”, își va aminti un alt apologet romano-catolic

1. În original, *latitudinarianism*, „spirit de toleranță, vederi largi”. Termenul definește o grupare de teologi din Anglia, din secolul al XVII-lea, care doreau uniformizarea practicii bisericești, considerînd problemele de dogmatică, de practică liturgică sau de organizare bisericească lipsite de importanță. Unii cred că ei au fost precursorii mișcării ecumenice (n. trad.).

mai târziu, tocmai murise papa Pius al VI-lea, „exilat și prizonier al unei republici atee”, iar Colegiul Cardinalilor, însărcinat cu alegerea succesorului său, „a rămas în izolare timp de 104 zile, preocupat de ceea ce un contemporan numea «starea de flagrantă trădare a Europei catolice»”, înainte de a-l alege pînă la urmă pe Pius al VII-lea; a fost o criză a papalității neîntrecută nici de măcar de „captivitatea babilonică” și de Marea Schismă din Evul Mediu târziu. În Scandinavia luterană, un critic observa că „la majoritatea oamenilor credința creștină rămîne fără îndoială limitată la o cunoaștere precară”, fiind transformată „dintr-o convingere vie și fermă (*Overbeviisning*) într-o presupunere îndoielnică (*Formodning*)”, iar la sfîrșitul secolului un alt teolog scandinav identifica drept laitmotiv al secolului „emanciparea” de sub autoritatea externă, „de sub dogmele apriorice mai vechi sau mai noi referitoare modul și limitele existenței”. Chiar și cei ce refuzau să „se alăture protestului comun împotriva necredinței ca semn sigur al unei minți corupte” considerau necredința „o greșeală grosolană și periculoasă”.

Toate aceste expresii ale îngrijorării în spațiul creștinătății, atît în Răsărit, cît și în Apus, erau „semne și simboluri ale unei gîndiri apostate”, ale unei „apatii îngrijorătoare” și ale autoizolării. Astfel, cuvintele „predicii inaugurale”¹ rostite la Oxford, la 14 iulie 1833, de un preot anglican, John Keble, care a ajuns să fie considerată de John Henry Newman și de alții „începutul mișcării religioase [Mișcarea de la Oxford] din 1833”, ar fi putut fi rostite oriunde altundeva în creștinătate, în spațiul ortodoxiei răsăritene sau al romano-catolicismului ori în diferitele ramuri ale protestantismului, indiferent de definiția pe care o dădeau cuvîntului *biserică*: „Este, cu siguranță, un moment de profundă preocupare pînă la toți acei membri ai Bisericii care încă mai cred că autoritatea ei este divină”. Pate-tica întrebare din Evanghelie: „Dar Fiul omului, cînd va veni, va găsi, oare, credință pe pămînt?” își găsise acum înspăimîntătorul răspuns în „această epocă funebră și disperată, în care credința este ori moartă, ori în agonie”, în timp ce aceia rămași fideli, din ce în ce mai puțini, se strîng laolaltă să privegheze lîngă „sfîntul ei mormînt”.

1. În original, *Assize Sermon*, cuvîntare rostită la deschiderea curților civile și penale, în care judecătorii sînt invitați să judece fără părtinire (n. trad.).

Art. Hist. Pi. VII. 5 (1837-1:95)
Mntl. Int. cath. 1
(Lecoffre 5:4)
And. Pan. serm. 19
(1817:165-166)

Vezi vol. 4, pp. 120-132
Lacrd. Conf. 4
(Poussielgue 2:87)

Mynst. Pr. 29 (1845-1:363)

Söd. Tl. 1 (Stolpe 24)

Chan. Evid. Chr. 1
(AUA 189; 192)

Kbl. Nat. Ap. (1833:14)

Wlb. Inc. 15 (1849:410)
Lam. Indiff. 17
(Forgues 2:128)

Newm. Apol. 1 (Svaglic 43)

Kbl. Nat. Ap. pr. (1833:3)

Lc. 18,8

Mntl. Av. 3.viii.1831
(Lecoffre 4:202; 205)

Astfel de ieremiade se remarcaseră adesea în toate epocile istoriei creștine. De aceea, în Evul Mediu clasic, spre care în secolul al XIX-lea nu numai romano-catolicii, ci chiar și protestanții priveau cu nostalgie ca la o perioadă când credința a fost „puterea ce mișcă și conduce totul”, un poet latin creștin își deschisese capodopera cu o condamnare a „ceasului de pe urmă și a vremurilor rele” (*hora novissima, tempora pessima*)¹. Însă acum, deși se făceau ecoul acestor cuvinte – „Vremurile sînt foarte rele și nimeni nu vorbește împotriva lor” –, interpreții credinței considerau că se produsese schimbări istorice fundamentale și cu implicații profunde, chiar și în comparație cu bătăliile Iluminismului din ultimele două secole pe tema „dogmaticii Raționalismului” în conflictul său cu „teologia tradițională”. În ciuda faptului că adesea nu avea o susținere adecvată printre erudiții din ambele tabere, „de 150 de ani” devenise „acceptată de toți ideea” că, deși Biserica instituțională și dogmele ei ortodoxe puteau dispărea, evanghelia și Biblia vor rămîne totuși; dar „de acum încolo trebuie să se considere că creștinismul nu există nici în documente, nici în instituții” și că, prin urmare, nu a existat (sau nu avea să existe) în nici o formă recunoscută.

„De la începutul secolului al XVIII-lea s-a produs, progresiv, o revoluție completă a conștiinței protestante”, afirma un istoric, înțelegîndu-se prin aceasta, după cum descria alt istoric, sentimentul că „dogma istorică și-a pierdut puterea”; era „o perioadă caracterizată prin negarea” dogmei, a tradiției și a autorității. De aceea, „în vremuri de mare nepăsare și neîngrădită curiozitate” ca acestea, „un standard sever al trăirii în materie de religie practică”, așa cum apărea în normele istorice ale Bisericii, nu mai era de actualitate. Dovezile tradiționale în favoarea unor credințe creștine cum ar fi nemurirea omului, deși mai erau folosite, fuseseră lipsite de validitate, iar necredința, care fusese caracteristică în general secolului anterior, trecuse în stadiul următor, al îndoielii radicale. „Fără

1. „Ceasul din urmă” traduce grecescul *eschate hora*; singura ocurență a acestei sintagme în Noul Testament este la 1In. 2,18. A doua expresie, „vremuri rele”, se inspiră din pasajul Mih. 2,3. Exegeții acestei scrieri consideră că de fapt *eschate hora* poate fi tradusă prin ambele sintagme, folosirea amîndurora fiind aici mai mult o figură de stil inspirată din stilistica ebraică, repetiția avînd rolul de a accentua importanța expresiei. Întregul pasaj are un caracter eshatologic, apocaliptic (n. trad.).

Crnly. Int. 1.3.2.14.248
(1885-1:657)

Schf. Prin. Prot. 2.5
(Merc. 1:175)

Brd. Cln. Cont. mnd. 1
(Hoskier 1)

Newm. Mtn. Com.
(Tr. Tms. 1:1)

Bau. Neun. 2 (Scholder 4:176)

Slv. Bogočlv. 1 (Radlov 3:9)

Hriss. Enc. 2.5.11 (1837:201)

Newm. Scr. Prf. 7
(Tr. Tms. 85:99)

Bau. D. G. 113 (1858:343)

Klfth. D. G. 65 (1839:205)

Kbl. Chr. Yr. pr. (1827-1:v-vi)

Ier. Niž. Uč. B (1864:13-14)
Thom. Chr. 86
(1856-IV:435-436)

Lam. Déf. pr. (Forgues 5:v)

Wms. Res. 6.10
(Tr. Tms. 87:119)
Lam. Ep. 12.x.1825 (Forgues
13:137); Lam. Par. cr. 13
(Forgues 11:49)

Wms. Res. 6.1 (Tr. Tms. 87:85)

Rtl. Fid. imp. 1.7 (1890:37)

Siv. Bogoclu. 1 (Radlov 3:1-2)

Blms. Rel. 10
(Casanovas 5:13-15)

Lam. Indiff. 4 (Forgues 1:75)
Hfmmn. Enc. 2.2.1.2
(Bestmann 270-271)

Camp. Ev. 7 (Owen 99)

Camp. Syst. 23.1 (1956:54)
Ces. Ep. 12.vi.1795
(Manuzzi 2:295)

Lam. Indiff. 7 (Forgues 1:160)
Ub. Int. 1.1.21. int.
(1886-1:375)

Clrdge. Ref. 7.7 (Shedd 1:229)

Thom. Chr. 65 (1865-III:395)

Ces. St. eccl. 1.3; 1.8
(1881:28; 101)

Mt. 16,18-19
Newm. Dev. 1.1.1.3
(Harrold 33-34)
Clrdge. Ess. 9.xii.1815
(Coburn 3-II:422);
Feod. Prav. 7 (1860:196)
Lam. Mx. égl. 2
(Forgues 12:222)
Apud Krth. Cons. Ref. 5
(1871:181)
Apol. Conf. Aug. 7.20
(Bek. 238)

Hrmnn. Nt. (1913:21)

Vezi *infra*, p. 348

a fi intenționat sau premeditat”, spiritul unei „lipse de respect în religie” reușise să coaleză într-o singură companie „toate eforturile împotriva religiei”.

„Dintr-un anumit punct de vedere”, credeau mulți observatori contemporani, „situația noastră diferă de cea a epocilor anterioare, prin faptul că marile adevăruri esențiale ale religiei noastre... sînt acum cunoscute de toți”, însă nu mai sînt acceptate, pe cînd în unele epoci anterioare ale „credinței implicite” ele fuseseră acceptate de toți, fără a fi foarte bine cunoscute întotdeauna. Cunoscute de toți sau nu, aceste „mari adevăruri esențiale” au devenit totuși centrul atenției. „Absența principiilor” și atacurile la adresa credinței provocate de „jalnica orbire” a unei „indiferențe” ce era „mai periculoasă decît ateismul” obligau toate grupările creștine să acorde atenție „adevărurilor primordiale ale creștinismului”, „principiilor fundamentale”, „concepțiilor fundamentale asupra tuturor revelațiilor și dezvoltărilor referitoare la Dumnezeu” și „religiei creștine ca fundament mai rațional și mai bun pentru tot ce este cunoscut”. Era esențială axarea „pe sistemul punctelor fundamentale” și „pe fundamentele religiei revelate”, care fuseseră deja descoperite în Vechiul Testament și erau „temelie a creștinătății, esențiale pentru credința creștină, dar nu erau doctrinele ei caracteristice și specifice”. În cadrul uneia sau alteia dintre aceste doctrine, ca și în afara lor, se afla, în consecință, „terenul stabil al credinței”, ce era (indiferent unde s-ar putea localiza continuitatea istorică a autorității sale) „piatra și adevărul” pe care Hristos promisese, în declarația Sa către Petru, să construiască Biserica Sa, „ideea de bază” sau „principiile fixe” care îl diferențiază de „temeliile sistemului” indiferenței și necredinței. Departe de a fi fost „o idee necunoscută Bisericii noastre din zilele ei mai bune”, așa cum credeau unii, un astfel de interes pentru aflarea unei „temelii” în spatele fiecărei dogme avea precedente în tradiția creștină. „Știm”, s-a afirmat la sfîrșitul acestei perioade, „că nu toți pot vedea temelie credinței noastre”; totuși, „nimeni nu poate nici să o distrugă”. Cît de echivocă putea fi tratarea acestei probleme s-a văzut odată cu apariția în cadrul creștinătății anglofone, tot la sfîrșitul acestei perioade și aproape în același timp, a două publicații cu titluri izbitor de asemănătoare, dar cu tendințe radical diferite, *Principii fundamentale*, în 1909, în Statele Unite, și *Fundamente*, în 1912, în Anglia.

În conflictul dintre doctrina creștină și cultura modernă miza o constituiau nici mai mult, nici mai puțin decît (așa cum spune un gînditor rus în deschiderea celei mai importante lucrări a lui) „adevărurile religiei pozitive, chestiuni depărtate și străine de conștiința modernă și de preocupările civilizației moderne”. Un interpret german al tradiției patristice, numit de criticii săi protestanți și „cel mai important teolog romano-catolic al acestei perioade”, vorbea despre „temeliile viziunii creștine despre lume” (*die Grundanschauungen des Christentums*), considerînd-o „adevărul fundamental” pe care Părinții Bisericii își întemeiaseră învățătura; acest interes pentru „viziunea creștină cuprinzătoare despre lume” le era comun multor teologi din secolul al XIX-lea care aveau puncte de vedere foarte divergente. Un alt cercetător al operei Părinților vedea în învățătura lor „viziunea corectă despre lume, în combinația dintre transcendența și imanența divine”, spre deosebire de greșelile cu care s-a confruntat Biserica în epoca patristică și de cele cu care se confrunta în această perioadă. Temeliile formau, pe de o parte, „sufletul creștinătății”, iar pe de altă parte, „suferința primordială a umanității”. Pentru creștinii tradiționali, fie ei evangheलिști, catolici sau ortodocși, aceste temelii implicau, în consecință, imperativul specific „de a crede doctrinele, de a asimila principiile și de a pune în practică învățăturile lui Hristos”, în caz contrar suferind „un eșec moral”. În același timp, pentru cei ale căror preocupări creștine nu se limitau doar la tradiția creștină, incluzînd credința că teologia conține „adevărurile fundamentale ce constituie baza comună a datorii noastre civile și religioase”, aceste temelii erau „la fel de indispensabile pentru o viziune corectă asupra preocupărilor noastre vremelnice ca și pentru o credință rațională ce respectă condiția noastră de nemurire”.

Realitatea lui Dumnezeu

„Pe fundalul dărîmării tuturor doctrinelor religiei” apărătorii credinței s-au concentrat asupra „existenței lui Dumnezeu” ca fiind „marele și sublimul adevăr” de care depinde totul, ca „temelie a religiei naturale”, dar fiind „aceeași temelie” și pentru credință; căci „Biserica Ortodoxă [răsăriteană] își începe toate învățăturile despre Dumnezeu din Crezul [de la Niceea] cu cuvîntul «Cred»”. Religia

Slv. *Bogoölv*. 1 (Radlov 3:1)

Schf. *Prin. Prot*. 1.2; 2.3
(Merc. 1:120; 135)

Mhlt. *Ath*. 3 (1827-1:242-251)

Mhlt. *Pat*. 1 (Reithmayr 137)

Rtl. *Recht*. 3.1.7 (1882-III:33);
Rtl. *Unt*. 3.60 (Rubbach 52);
Dry. *Apol*. 1.1.2 (1838-1:2)

Thom. *D. G*. 1.2.1
(1874-1:178)

Lacrd. *Dom*. 2
(Poussielque 1:31)
Lacrd. *Conf*. 26
(Poussielque 3:124)

Wilb. *Pr. Vu*. 1 (1798:15)

Hrth. *Herm. epil*. (1882:247)

Clrdge. *Const*. 1.5
(Coburn 10:47-48)

Lam. *Indiff*. 5 (Forgues 1:102)

Hdge *Darw* (1874:3)

Jam. *Sac. Hist*. 3.1 (1802-II:2)

Mac. *Prav. bog*. 9
(Tichon 1.66)

Tor. Car. 1.1 (1779-I:11)

Newm. Gram. 2.10.1
(Ker 1986:251)

Schl. Rel. (1806) 2 (Pünjer 49)

Hrmnn. Wirk. (1914)

Hüg. Real. int. (Gardner 14)

Söd. Tl. 3 (Stolpe 146)

Lam. Indiff. 14
(Forgues 2:35-70)
Clrdge. Log. 2.1.25
(Coburn 13:129)

Khns. Dogm. 2.9.2
(1861-I:138)

Lacrd. Conf. 14
(Poussielque 2:264)

Wilb. Pr. Vw. 4 (1798:207)

Tor. Car. 2.1 (1779-II:21-32)

Newm. Apol. 2 (Svagic 54)

Lam. Indiff. 15 (Forgues 2:76)

Blms. Escép. 25
(Casanovas 5:448)

Wilb. Pr. Vw. 6 (1798:265)

Tor. Car. 1.10 (1779-I:324)

Chan. Evid. Chr. 1 (AUA 193)
Lacrd. Conf. 27
(Poussielque 3:143-144)

Vezi *supra*, pp. 113-115

Kol. Káz. 5 (1844:67); Chan.
Evid. Chr. 2 (AUA 210; 215)

putea fi definită ca „o convingere intimă și constantă privind existența unui Dumnezeu, creator al Universului, dătător al legii și judecător suprem al omenirii”; și drept „cunoașterea lui Dumnezeu, a voinței Sale și a îndatoririlor noastre față de El”. La începutul dezvoltării teologice protestante din secolul al XIX-lea, un tratat apologetic de marcă, respingând afirmația falsă potrivit căreia credinciosul religios nu cunoaște decât o umbră a realității, definea credinciosul ca „o realitate ce cunoaște realitatea”. Un secol mai târziu, două sinteze ale rezultatelor acestei dezvoltări, una aparținându-i unui protestant liberal, iar cealaltă unui romano-catolic liberal, erau dedicate „realității lui Dumnezeu, prezenței în viața noastră, ca și în lumea realităților din jurul nostru a lui Dumnezeu, o Realitate, *Realitatea*”. Întrebarea era: „Mai are vreun sens credința în Dumnezeu?”. Un apologet romano-catolic și-a numit unul dintre cele mai importante capitole „Existența lui Dumnezeu”. „Contemplăm în [Dumnezeu] realitate pură, desăvârșită și adevărată”: nesfârșitul după care spiritul uman tinjește și spre care tinde putea să-și aibă realitatea numai în realitatea lui Dumnezeu, punctul de plecare și de sosire pentru orice strădanie omenească, „temelia însăși a tuturor religiilor” – mai precis, „adorarea cuvenită a Majestății Divine”. Un „simț autentic al religiei în om” nu putea fi „un simplu sentiment”, pentru că „evlavia fără existența unei Ființe Supreme” nu constituia altceva decât „un vis și o bătaie de joc”, iar universul nu era decât „o mare iluzie”. Această „realitate, măreață și misterioasă”, era fundamentală în orice apologie adresată scepticului modern.

Cu toate acestea, tocmai realitatea lui Dumnezeu devenea acum problematică pînă și pentru creștinii practicanți. „Dumnezeu este uitat, purtarea Lui de grijă e discreditată”, se plîngea William Wilberforce. Mai era probabil adevărat faptul că „denumirea «ateu» sună încă îngrozitor pentru cea mai mare parte a omenirii” într-o asemenea măsură, încît dușmanii religiei au căutat să mascheze „nebulnia ateismului”, pretinzînd că acceptă o versiune a teismului creștin. În acest sens, un teism creștin „pozitiv și eficient” reprezenta o a treia posibilitate în disputa iluministă convențională pe tema alegerii între ateism și superstiție, în special din cauza prezenței unor superstiții ce erau încă evidente în însăși pietatea creștină tradițională. Însă „vechiul sistem al ateismului și cel nou sînt de acord” cu respingerea realității [existenței] „unei inteligențe distincte,

Pal. Nat. Theol. 23
(Wayland 4:280)

Wilb. Pr. Vw. 4 (1798:200)

Kbl. Oc. 5 (Pusey 166)

Lam. Indiff. 2
(Forgues 1:36-37)

In. 4,23-24; apud Newm.
Scr. Prf. 1 (Tr. Tms. 85:7);
Mac. Prav. bog. 17
(Tichon 1:97-98)

Kierk. Fr. Bv. 2.2
(Drachmann 3:118);
Rtl. Ges. Auf. 3 (1893:76)

Apud Nvn. Schf. (Merc. 1:36)

Wilb. Pr. Vw. 1 (1798:17)
Dry. Apol. 1.2.1.6
(1838-I:115-116)
Schl. Chr. Gl. 4
(Redeker 1:23-30)

Schl. Rel. (1799) 1
(Pünjer 11-12)
Schl. Rel. (1806) 1
(Pünjer 11-12)

Schl. Rel. (1806) 2 (Pünjer 41)

Luth. Dtsch. Kat. 1.1.1-3
(Bek. 560)
Bau. Vers. 2.1.1 (1838:287);
Rtl. Recht. 1.5.31
(1882-I:219-220); Rtl. Fid.
imp. 2.11 (1890:60)
Dnr. Syst. 47 (1879-I:551);
Sod. Tl. 3 (Stolpe 200)

Clrdge. Ref. 7.2
(Shedd 1:210-211)

Hdge. Syst. Theol. 1.5.5
(1981-I:367)
Mac. Prav. bog. 16
(Tichon 1:92-95)

personale” ca Dumnezeu și adesea cu respingerea, împreună cu această realitate, a întregii accepțiuni privind „realitatea lucrurilor nevăzute”. În numele unei „căutări profane, întrucît e autosuficientă”, „misionarii răului predicaau ateismul” și scepticismul. Principiul „indiferențismului religios” fusese la început îndreptat împotriva superstiției și a fanatismului, despre care se credea că predomină în toate Bisericele. În locul lor, „iată ce o apără de fanatismul necuviinței” (*et voilà ce qui la préserve du fanatisme de l'impieété*).

Nu mai puțin importantă era problema care apărea chiar în unele dintre pledoariile în favoarea religiei, ce continuau să utilizeze formula biblică „închinare în Duh și în adevăr”, ca și distincțiile corolare dintre „natura interioară” și „natura exterioară” ale religiei sau între „o religie a formelor” și o „religie a duhului”. Principii precum „onestitatea este totul în toate” păreau să conducă înspre un subiectiv excesiv, ca și definiția religiei înseși ca „sentimentul dependenței absolute” (*schlechthinnige Abhängigkeit*). În lucrările sale apologetice mai timpurii, autorul acestei definiții a fost criticat pentru că demonstra numai realitatea subiectivă a pietății, nu și realitatea obiectivă a lui Dumnezeu. „Contemplația celui cucernic”, spusese, „este conștiința imediată a tuturor lucrurilor finite, în și prin Infinit”, și, de aceea, religia însemna „a avea viață și a o cunoaște prin experiență directă, doar ca o existență în Infinit și Etern”. El descria „religia” – înlocuind termenul în a doua ediție cu *pietate* – ca leagănul spiritual în care viața îi fusese hrănită și s-a pronunțat împotriva echivalării religiei cu „doctrinile și sistemele” teologiei, cu un „amestec de păreri despre Dumnezeu și lume” sau cu „un amestec de fărîme metafizice și etice”.

Criticii au avertizat că faptul de a numi preamărirea de către Reformă a credinței înțelegere ca încredere „o revoluție a spiritului dinspre obiectiv către subiectiv” ar putea determina înlocuirea religiozității subiective cu obiectivitatea „unui Altul real”, drept conținut al „religiei”. Întrucît rațiunea umană operează cu „ipoteza Unuia ca fundament și cauză a universului”, era de datoria „ideii care stă la baza religiei” să transforme această ipoteză „în ideea de Dumnezeu Viu”. Astfel, a vorbi despre Dumnezeu ca „Ființă” era „împotriva a ceea ce e numai gîndit și a unei simple forțe sau puteri”; „însemna ceea ce are o existență reală, concretă”. La aceasta s-au referit Biserica și învățătorii ei cînd l-au numit pe Dumnezeu „substanță” (*susčestvo*). Din

Vezi vol. 1, pp. 75-76
 Ieș. 3,14
 Hrrh. *Thrsk.* 2.2 (1895:56)
 Marc. *Inst.* 9.5.4
 (Tomassini 2:40);
 Camp. *Syst.* 3.1 (1956:6)

Slv. *Bogočlv.* 5
 (Radlov 3:65-67)
 Clrdge. *Ref.* 7.2
 (Shedd 1:217-218)

Jam. *Vind.* 2.8 (1794-I:250)
 Hdge. *Syst. Theol.* 1.4.1
 (1981:1337)
 Grnvg. *Pr.* 95.v.1823
 (Thodberg 1:285); Döll.
Heid. Jud. 10.3.2 (1857:821)
 Chan. *Calv.* (AUA 463)
 Is. 45,15
 Newm. *Gram.* 2.9.1
 (Ker 1985:227)

Thom. *Chr.* 7 (1856-I:15)

Thom. *D. G.* 1.2.1
 (1874-I:155; 263-266)

Bau. *D. G.* 80 (1858:245-250);
 Rtl. *Theol. Met.* 5 (1887:40)

Geiselman (1960) 446-447

vremurile patristice, teologii creștini găsiseră suport biblic pentru această concepție ontologică în primul rînd în teofania lui Dumnezeu către Moise: „Eu sînt Cel ce sînt”. Aceste cuvinte ar putea fi interpretate drept „Eu sînt Acela care este” („Εγώ εἰμι ὁ ὢν”). Pasajul continua să fie drept referențial, indicînd „Dumnezeul Viu”, care este o „persoană”, „o realitate existentă și subzistentă, o Ființă reală și personală”; pasajul i-a învățat pe creștini, ca și pe evrei, „existența veșnică, necesară, neschimbabilă și nepătrunsă a lui Dumnezeu”. Această teofanie însemna că Dumnezeu este „cognoscibil”, dar în același timp rămîne „nepătruns” (deși „prin aceasta nu e neinteligibil”, doreau unii să adauge): „Cu adevărat Tu ești Dumnezeu ascuns, Dumnezeul lui Israel Cel izbăvitor» reprezintă legea care guvernează relațiile Sale cu noi”.

O sursă a dificultăților creștinilor confrunțați cu negarea realității lui Dumnezeu era rolul în mare măsură implicit pe care doctrina despre Dumnezeu ca atare l-a jucat în mare parte a istoriei dogmei creștine. „Biserica nu a formulat o dogmă referitoare la concepția despre Dumnezeu”, observa un teolog istoric¹, „deși în [istoria] teologiei ecleziastice au fost o serie de încercări de a ajunge la o astfel de dogmă”. Din acest motiv, nota teologul în altă parte, dogma creștină nu pornise în formularea învățăturilor despre persoana lui Hristos și despre Treime „de la o concepție speculativă presupusă despre Dumnezeu” – sau măcar de la o concepție explicită, apriorică. Rămăsese ca scolastica medievală să continue „dezvoltarea filozofică și dogmatică a doctrinei despre Dumnezeu”. Rezultatul acestei istorii a devenit evident chiar în evoluția teologului care a vorbit despre „fundamentele viziunii creștine despre lume”, Johann Adam Möhler: în una dintre primele sale lucrări, *Unitatea în sinul Bisericii*, din 1825, „Dumnezeu este punctul de plecare al teologiei lui Möhler”, pe măsură ce continua să susțină „elementul divin din creștinism” pe baza unei astfel de concepții apriorice despre Dumnezeu; însă, cînd a început să înțeleagă mai bine teologia patristică în urma cercetărilor făcute pentru a-și pregăti studiul *Atanasie cel Mare și Biserica vremii sale*, publicat doi ani mai tîrziu, a început să susțină contrariul, la fel ca Părinții Bisericii, „pornind de la om

1. Sintagma *teolog istoric* se referă la cei ce studiază conceptele și dogmele teologice din perspectiva dezvoltării lor istorice (n. trad.).

și de la libertatea sa pentru a-L desemna pe Dumnezeu ca Singurul care este deasupra și dincolo de lume". Atunci, în dogmă, ca și în logică, „ideea de Dumnezeu este presupusă”.

Și, de aceea, „credința într-o Divinitate” era „aproape o axiomă”, care nu avea „nevoie de raționamente rafinate sau subtile” sau de „aparat științific” și împotriva căreia „raționamentele viclene... ne pot pune pe gânduri, dar nu ne conving”. Cu toate acestea, continuau să existe destul de multe „raționamente viclene” în rîndul oponentilor, egalate de tot atîtea „raționamente rafinate sau subtile” din rîndul apărătorilor. În secolul al XIX-lea au apărut în Scoția protestantă Prelegerile Gifford¹, „pentru «promovarea, continuarea, predarea și răspîndirea studiului teologiei naturale», în sensul cel mai general al termenului – cu alte cuvinte, cunoașterea lui Dumnezeu, Infinitul, Totul”. Tot în același secol, dar în cadrul romano-catolicismului, validitatea rațională a teologiei naturale în demonstrarea existenței lui Dumnezeu însuși a devenit, pentru prima oară, subiectul explicit al unei formulări dogmatice la un conciliu bisericesc (deși fusese ea însăși „presupusă” în definițiile anterioare), cînd, citînd ceea ce protestantismul ortodox numise *locus classicus* al teologiei naturale, Conciliul Vatican I a declarat, înainte de a trece la specificarea conținutului revelației divine: „Sfînta Maică Biserica susține și învață că Dumnezeu, începutul și sfîrșitul a toate, poate fi cu certitudine recunoscut (*cognosci*) de lumina naturală a rațiunii umane din cele create”. Cu alte cuvinte, se afirma oficial că revelația nu este singurul mod de a cunoaște realitatea lui Dumnezeu. Această afirmație era îndreptată atît împotriva filozofilor care, fără a nega existența lui Dumnezeu ca atare, negau faptul că rațiunea o poate dovedi, cît și împotriva teologilor ce, uneori avînd ca punct de plecare astfel de filozofi, i-au atribuit în mod exclusiv revelației divine capacitatea de a conduce la o cunoaștere validă a lui Dumnezeu. În acest context, dovezile tomiste ale existenței lui Dumnezeu bazate pe mișcare și cauză au început să atragă din nou atenția și au fost elaborate ca premise ale teologiei doctrinale în cadrul romano-catolicismului.

1. Promovate de Lord Adam Gifford, aceste cursuri, ținute la universitățile din Scoția, defineau „teologia naturală” ca fiind teologia care se bazează pe știință, și nu pe miracole (n. trad.).

Clrdge. Log. 2.1.6
(Coburn 13:111)

Clrdge. Rev. Rel. 1
(Coburn 1:93)
Blms. Escép. 3
(Casanovas 5:265)

Clrdge. Rev. Rel. 1
(Coburn 1:93)

Gffrd. Trst. (Jaki 72-73)

Rom. 1,19-20

Grh. Loc. 2.4 (Cotta 3:54)

CVat. (1869-1870) 3.2; 3.4
(Alberigo-Jedin 806; 808)

Vezi *supra*, pp. 161-162

Prn. Prael. 2.3.1
(1877-III:228-245)

Krth. Cons. Ref. pr.
(1871:vii)

Chan. Evid. Rev. (AUA 226)

Wilb. Pr. Vw. 3 (1798:76-88)

Wilb. Pr. Vw. 3 (1798:83)

Hrmnn. Wirk. (1914:13)

Rtl. Theol. Met. 1 (1887:7-8)
Lacrd. Conf. 45 (Poussielque
4:265); Clrdge. Log. 2.9.6
(Coburn 13:207); Slv.
Bogočlv. 3 (Radlov 3:31-32)
Kierk. Syg. Dd. 2.1. app.
(Drachmann 11:213)

Trtn. Inst. 3.1.16-17
(1688-I:191-193)

Lam. Indiff. 14 (Forgues 2:47)

Lam. Indiff. 14
(Forgues 2:42-44)

Camp. Ev. 10 (Owen 138)

Și în teologia protestantă exista un efort continuu de a pleda în favoarea doctrinei provenind atât din „evidențe pur naturale”, cât și din revelație, de a atribui credința „unui model divin, pentru că nu i se poate afla o cauză adecvată” altundeva, și de a afirma „rezonabilitatea” „sentimentelor omenești față de o Ființă invizibilă”, adăugând adesea specificarea că „și în acest caz, ca și în alte aspecte, nădejdea creștină este întemeiată nu pe speculațiile sau puterile omului, ci pe afirmațiile Celui care nu poate minți, pe puterea Atotputerniciei”. Mai tipică era abordarea formulată de Wilhelm Herrmann în *Realitatea lui Dumnezeu*: „Cu toate că este imposibil să demonstrezi realitatea lui Dumnezeu, rămîne totuși posibil pentru oricine să descopere realitatea lui Dumnezeu”. Pentru mulți creștini din toate confesiunile demonstrațiile cosmologice tradiționale ale existenței lui Dumnezeu, privite ca fiind „cuibul în care a fost hrănită mereu cunoașterea metafizică a lui Dumnezeu”, erau considerate doar ipotetice în cel mai bun caz și irelevante indiferent dacă erau sau nu imposibile, de vreme ce se străduiau să demonstreze ceva ce „depășește orice înțelegere”. Aceste argumente păleau în fața altor două, care păreau mult mai concordante cu natura revelației înseși și cu spiritul intelectual al vremii: argumentul istoric și cel moral.

Argumentele existenței lui Dumnezeu bazate pe rațiune împărțiseră mereu locul cu argumentul „bazat pe consensul popoarelor” (*a populorum consensu*), chiar și după ce călătoriile de descoperire¹ și apariția antropologiei științifice începuseră să zdruncine încrederea unora în existența însăși a unui astfel de „consens”. Această presupunere a fost exprimată în declarația potrivit căreia, din Africa pînă la Oceanul Arctic, era evidentă o „credință într-o Ființă Primordială, Tatăl tuturor ființelor”: chiar și ateii trebuiau să recunoască faptul că „nu există nici o altă tradiție universală și la fel de continuă”. Realitatea lui Dumnezeu era „un adevăr universal și unanim atestat, la toți oamenii și în toate veacurile – adevărul experienței, al trăirii emoționale și al evidenței rațiunii”. Acolo unde exista mai puțină încredere în „evidența rațiunii”, argumentul că „toate popoarele și-au derivat ideea de Divinitate... din tradiție, și nu din lumina rațiunii” era invocat pentru a rezolva mare parte din dificultatea apologetică, existînd conștiința pericolului că o astfel de încredere în

1. A Lumii Noi (n. trad.).

Lam. *Indiff.* 22 (Forgues 3:20)

Vezi *infra*, pp. 286-287

Hdge. *Syst. Theol.* 1.1
(1981-I:191)

Tor. *Car.* 1.1 (1779-I:55-61)

Hrth. *Log.* 16 (1882:673)

Sod. *Upp.* 3 (1930:152)

Dost. *Fr. Kar.* 4.11.8
(Cernecova 683)
Hno. *Theol.* 1.1.1.3
(1785-I:33-34)

Siv. *Krit.* 26 (Radlov 2:183);
Siv. *Duch. osn.* 1.2
(Radlov 3:306)

Chan. *Hon.* (AUA 69)

Wrds. *Dty.* (Hayden 1:605)

Clrdge. *Conf. Fid.* 1
(Shedd 5:15)

Newm. *Dev.* 1.1.2.7
(Harrold 45)

evidența „tradiției universale” ar putea să conducă, în mod paradoxal, înapoi către un fel de raționalism și să creeze probleme definiției tradiției specific creștine. Acest pericol era în parte compensat de o definiție a tradiției universale a „tuturor oamenilor” ca fiind „convingerea că există o Ființă de care ei depind și față de care sînt responsabili”.

Din ce în ce mai mult, creștinii din secolul al XIX-lea au ajuns să se bazeze pe această convingere legată de responsabilitate și pe ceea ce predecesorii lor direcți identificaseră drept legătura dintre „religie” și „virtute”, ca fiind argumentul fundamental pentru realitatea lui Dumnezeu. Existau două căi de cunoaștere, cea „logică” și cea „etică”, iar a doua avea de jucat un rol apologetic, la fel ca și prima. „Nici un alt adevăr nu și-a găsit o expresie mai clară în vremurile moderne”, observa un teolog, „ca acela că independența morală ține de esența creștinismului”. Căci, „dacă nu există un Dumnezeu veșnic, atunci nu există nici un fel de virtute (*dobrodetel*) și nici nu e nevoie de ea”, mărturisea un personaj dintr-un roman creștin, făcîndu-se ecoul argumentelor anterioare; la polul opus se situa următoarea afirmație, care părea la început doar pragmatică, dar era în fapt profund metafizică: dacă există virtute și dacă este nevoie de ea, trebuie să existe un Dumnezeu veșnic, de vreme ce „datoria” (*dolžnoe*) depinde în cele din urmă de „ființare”. „Sentimentul datoriei este cel mai mare dar de la Dumnezeu”, afirma unitarianul american William Ellery Channing; „datoria”, spunea un poet, era „fiica neînduplecată a glasului lui Dumnezeu”. Din conștientizarea faptului că „Cred că sînt un om liber”¹ rezulta, potrivit altui poet și teolog filozof, că „devine datoria mea absolută să cred și cred că există un Dumnezeu, adică o Ființă în care rațiunea supremă și o preasfîntă voință se unesc cu o nemărginită putere”. Conștiința este o realitate „a cărei existență nu o putem nega”. Astfel era „o dovadă a doctrinei unui Conducător Moral, Care, singur, îi dă conținut”; nu „fenomenele sensibile”, ci „fenomenele mentale”, care puteau „fi aflate în sentimentul obligației morale”, identificau „plîngerile conștiinței” cu „avertismentele exterioare”, conducîndu-l astfel pe cercetător în

1. În original, *free agent*. În sens larg, această sintagmă se referă la orice persoană capabilă să își exercite libertatea voinței (n. trad.).

Newm. Gram. 1.5.1
(Ker 1985:72)

Chan. Lke. (AUA 293)
Kierk. Kjer. gjer. 1.2A
(Drachmann 9:21-27)

Söd. Upp. 1.1 (1930:19)

Camp. Ev. 17 (Owen 212)

Döll. Heid. Jud. 8.1
(1857:571)

Hrmnn. Wirk. (1914:39-40);
Slv. Rus. égl. 3.9 (Rouleau 279)

Jam. Sac. Hist. 3.1 (1802-II:5)

Iv. Thsm. 8 (1899:247-248)

Fac. 22,2

Kierk. Fr. Bv. 2.1
(Drachmann 3:109)

Camp. Syst. 2.1 (1956:2)

Clrdge. Const. 2
(Coburn 10:123)

Chan. Calv. (AUA 461)

Knt. Krit. pr. Vern.
(Cassirer 5:174)

Pal. Nat. Theol. 25
(Wayland 4:295-298)

mod necesar la „noțiunea de *Conducător Suprem* sau *Judecător*”. Numai „prin natura noastră morală” poate fi înțeleasă perfecțiunea morală a lui Dumnezeu. Religia era, astfel, „ascultarea necondiționată de Dumnezeu”. Acest lucru nu trebuia totuși interpretat în sensul că rădăcinile moralității sînt mai profunde în viața omului decît cele ale religiei înseși.

Astfel, fusese meritul deosebit al credinței monoteiste a lui Israel – printr-un remarcabil contrast cu „un popor rafinat precum cel al grecilor, care îmbrățișau un sistem plin de absurdități teologice”, sau cu filozofia lui Cicero – că în Israel, și nu în Grecia sau la Roma, „ideea de Dumnezeu unic atotputernic izvorăște numai din experiențele umane care țin de imperativul moral (*der sittliche Verkehr mit Menschen*)”. Legea morală era un principiu de bază al istoriei lui Israel, iar cîteva dintre interdicțiile sale, ca și multe dintre dispozițiile ei pozitive, aveau rostul de a învăța și de a proteja doctrina unității lui Dumnezeu. Istoria lui Israel era considerată unică și sub alt aspect. „O singură dată în istorie”, afirma un teolog filozof, „gădesc că o dezvoltare progresivă a moralei a însemnat și o descoperire progresivă a caracterului lui Dumnezeu”; altminteri, practicarea religiei și preceptele morale au intrat adesea în conflict. În același timp, caracterul fundamental al credinței monoteiste a lui Israel implica faptul că nu se poate pune pur și simplu semnul egalității între imperativul moral și misterul voinței divine: în porunca pe care i-a dat-o Dumnezeu lui Avraam de a-și sacrifica fiul, pe Isaac, Søren Kierkegaard a descoperit ceea ce el numea „suspendarea teleologică a eticului”, cînd Avraam, „prin fapta sa, a depășit cu totul etica și a avut un scop mai înalt aflat în afara ei, în relație cu care a suspendat-o”.

„Un Dumnezeu, un sistem moral”: moralitatea și monoteismul au fost inseparabile din punct de vedere istoric și s-au sprijinit reciproc, iar luate împreună au putut chiar să fie folosite pentru a ataca diferite forme ale ortodoxiei creștine. Se poate ca la început apologetii să fi vrut ca „legea morală lăuntrică” să se adauge „cerului înstelat de deasupra” ca dovadă filozofică și teologică a unității și realității divine, însă acum ea îl înlocuia adesea. O ortodoxie raționalistă era în dificultate cînd încerca, pornind doar de la premise cosmologice, să demonstreze „unitatea Divinității” pe baza „uniformității planului observabil în univers”, mai ales în condițiile în care o astfel de uniformitate devenea din ce în ce mai puțin evidentă

Döll. *Gnos.* 2 (1890:16)

Jam. *Sac. Hist.* 3,1 (1802:4)

Tert. *Marc.* 1.3.1

(CCSL 1:443)

Marc. *Inst.* 9.7

(Tomassini 2:49)

Chan. *Evid. Chr.* 2 (AUA 212)

Thom. *Chr.* 52; 57

(1856-III:37; 114-115)

Bush. *Nat.* 1 (1858:31)

Bush. *Nat.* 4 (1858:98)

Pal. *Nat. Theol.* 27

(Wayland 4:298-351)

Makr. *Log. kat.* 4

(1871:56-57); Blach. *Log.* 13

(1882:142-143); Ier. *Niž.*

Uč. Z (1864:174-176);

Clrđge. *Rev. Rel.* 1

(Coburn 1:103-111)

Rtl. *Unt.* 2.41-42

(Ruhbach 38-39)

Mhlr. *Atē.* 2

(1827-I:148-149); Bau. *D. G.*

18 (1858:94)

Fapte 17,28

Pal. *Hor. Paul.* 13.1

(Wayland 3:307-308)

Döll. *Heid. Jud.* 2.1

(1857:55)

Wilb. *Pr. Vw.* 4 (1798:117)

Mnkn. *Bl.* 20 (1828:246)

Lid. *Div.* 7 (1867:634)

Vezi vol. 1, pp. 206-215

Mhlr. *Ges. Schr.* 1.7.2

(1839-I:371)

pentru cei care începuseră să observe universul, biologic sau fizic, cu o mai mare precizie științifică. Totuși, respingerea ortodoxă a oricărei forme de dualism a demonstrat că o negare a unității Ființei Supreme era, din perspectiva imaginii biblice asupra lumii, echivalentă cu ateismul: cum afirmase Tertulian împotriva lui Marcion, „Dumnezeu nu există dacă nu e unic”. Natura a susținut doctrina unicității lui Dumnezeu, deși nu a putut impune acceptarea ei. Spiritualitatea creștină însăși sesizase cu mult timp înainte „dificultatea – și nu doar una subiectivă” – de a armoniza atât ideea de iubire a lui Dumnezeu cu cea de sfințenie a Sa, cât și „unitatea rigidă a sistemului lui Dumnezeu” cu „acceptarea sau lucrarea” răului care „anihilează unitatea stăpînirii lui Dumnezeu, aducînd-o într-o stare de divizare și dezbinare”. „În privința originii răului”, a trebuit să se recunoască într-o afirmație apologetică, „nu s-a descoperit nici o soluție universală” și rămînea o problemă constantă în multe declarații ale doctrinei creștine armonizarea acestei origini cu ideea de Dumnezeu ca primă cauză și cu cea legată de bunătatea Lui; în orice caz, era însă o greșeală să se vadă în experiența umană vreo corelare între nivelurile răului și cele ale „pedepsei”.

Însă argumentele împotriva politeismului, care alcătuiseră un element atât de proeminent în pledoaria patristică împotriva păgînismului – adesea, începînd chiar de la predica apostolului Pavel în Areopag, susținută de mărturii din surse păgîne –, nu reprezentau doar o critică la adresa adorării naturii și o polemică la adresa idolatriei, văzută ca fiind „păcatul împotriva căruia este exprimată în cel mai înalt grad mînia lui Dumnezeu”, ci și o afirmare a „uneia veșnice și atotprezente puteri și Dumnezeiri”. Uneori, această „insistență cît se poate de mare pe unitatea Ființei Supreme” în gîndirea de dinainte de Niceea, ca „adevăr primordial pe care [Biserica] a trebuit să îl afirme cît mai clar în fața politeismului”, îi determinase, fără îndoială, pe Părinții Bisericii să utilizeze un limbaj subordinaționist referitor la relația dintre Tatăl și Fiul, care a trebuit să fie clarificat în controversele din secolul al IV-lea legate de doctrina Treimii. Creștinismul a fost delimitat nu numai de religiile politeiste, ci și de alte forme de monoteism (în mod special, s-a crezut, de Islam), prin legătura intimă dintre doctrina unui Dumnezeu personal și conceperea unei singure umanități și a unei singure religii universale menite a fi religia întregii omeniri.

Bau. D. G. 21 (1858:99); Rtl.
Recht. 3.4.30 (1882-III:213)

Iv. Gd. Kn. 2 (1887:12-37);
Iv. Thsm. 7 (1899:195-226)

Aug. Trin. 5.8-9.10
(CCSL 50:215-217)

Siv. Bogočlv. 5 (Radlov 3:67)

Newm. Gram. 1.5.2
(Ker 1985:85)
Newm. Gram. 2.10.2.3
(Ker 1985:273-274)

Pal. Nat. Theol. 23
(Wayland 4:268)

Newm. Gram. 1.5.2
(Ker 1985:86)

Lacrd. Conf. 45
(Poussielque 4:265)
Hfmnn. Enc. 1.1
(Bestmann 58)

Thom. Chr. 7 (1856-I:12)

De la iudaism creștinismul moștenise această formulare „personală și concretă” a „concepției despre Dumnezeu”. Conceperea personalității înseși era o „enigmă neelucidată”, dar și calea către cognoscibilitatea lui Dumnezeu. Însăși utilizarea termenului *persoană* (*persona*) de către teologii apuseni pentru a traduce termenul trinitar grecesc „ὑπόστασις”, traducere pe care cel mai remarcabil și mai influent dintre acești teologi o considerase confuză, se făcea responsabilă de o anumită ambiguitate în folosirea termenului ca parte a argumentării în favoarea realității lui Dumnezeu ca „Dumnezeu personal”, ceea ce însemna că Dumnezeu, ca „existent prin sine” (*samosuščij*), este persoană, dar „mai mult decât o persoană”. Chiar și cei care ar fi respins multe dintre premisele și implicațiile ideii de persoană ar fi acceptat cu toții stăruința lui John Henry Newman asupra faptului că, lăsând la o parte doctrina specific creștină, „nimeni nu se poate numi credincios¹ dacă nu crede într-un Dumnezeu personal, indiferent de dificultățile pe care le creează definirea termenului *personal*”. William Paley, pe care Newman l-a descris ca fiind „acest gânditor cu mintea limpede și aproape matematic”, se simțise în stare să judece că „mecanismul” universului „demonstrează personalitatea Divinității”. Afirmarea de către Newman a unei astfel de personalități ca o teză a religiei naturale l-a determinat să abordeze apoi declarația „credinței catolicilor despre Ființa Supremă potrivit căreia această caracteristică esențială a naturii Sale este reiterată în trei feluri sau moduri, astfel încât Atotputernicul Dumnezeu, în loc să fie o singură persoană, așa cum învață religia naturală, are trei personalități”, fiecare trebuind să fie identificată cu „Dumnezeul personal unic al religiei naturale”. Oricare i-ar fi fost intenția, o astfel de afirmație trinitară putea fi interpretată în sensul că, „pentru a face cunoscută Divinitatea personală” teologia naturală nu era de ajuns și era necesar să se apeleze la „autoritatea divină” a lui „Iisus Hristos” și a Bisericii Sale; deși „personalitatea lui Dumnezeu” avea să rămână pentru totdeauna o problemă pentru filozofie, ea trebuia să devină o axiomă de primă importanță pentru teologia creștină.

Alte aspecte și „atribute” din doctrina despre Dumnezeu – afirmații reprezentative includeau „Absolutul, Cauza de sine nenumită („Ἀποπότῳ” et *Causa Sui*), prin al cărui

1. În original, *theist*, termen care se referă la cei ce cred în existența unui Dumnezeu, creator al lumii (n. trad.).

Clrdge. Inq. Sp. 1 (Hart 40)
Camp. Syst. 3.2 (1956:7);
Blms. Rel. 2
 (Casanovas 5:7-8)

Pal. Nat. Theol. 24
 (Wayland 4:291)

Vezi vol. 4, pp. 75-76

Marc. Inst. 10.3
 (Tomassini 2:75)

Vezi vol. 2, pp. 286-295

Marc. Inst. 10.3
 (Tomassini 2:74)

Vezi supra, pp. 141-146

Jam. McGl. 3 (1787:64);
Jam. Sac. Hist. 3.4
 (1802-II:71)

Hrth. Log. 10 (1882:610);
Hrth. Es. 45:21 (1883:420)

Chan. Un. Chr. 3 (AUA 376)

Rtl. Recht. 1.1.4; 1.6.39
 (1882-I:33-36; 264-270)
Dnr. Syst. 15 (1879-I:183)

Chan. Lke. (AUA 293)
Rtl. Unt. 1.15 (Ruhbach 21);
Slv. Rus. égl. 3.2
 (Rouleau 245)

Dnr. Syst. 15 (1879-I:183)

transcendent «Eu sînt», ca fundament, există tot ce există cu adevărat», și repetarea de cîteva ori a atributelor „infinit, neschimbabil, veșnic” – au fost tratate cu o ambiguitate asemănătoare. Convingerea fermă a lui Paley l-a determinat să postuleze „chiar și în religia naturală” un set de attribute divine printre care: „atotputernicia, atotștiința, omniprezența, veșnicia, existența prin sine, existența necesară, spiritualitatea”. El a menționat că toate acestea erau evidente din structura cosmosului. Cu toate acestea, chiar pornind de la ele, s-a străduit să evite să atribuie „mai multă precizie ideilor noastre decît ne permite subiectul”, prin „limitarea explicațiilor noastre la ceea ce ne privește pe noi”. Era necesar să apere ortodoxia unor teologi ca Grigore de Rimini, care respinsese orice distincție „intrinsecă” între aceste attribute diferite ale lui Dumnezeu; în schimb, și teologii latini respingeau învățătura lui Grigore Palama, care, pentru a apăra definiția răsăriteană a mîntuirii ca participare la dumnezeiasca fire, distinsese esența lui Dumnezeu de attributele Sale. Diferitele doctrine ale răscumpărării – în special teoria satisfacției substitutive –, cu concepțiile lor privind contradicția dintre mila dumnezeiască și „dreptatea răzbunătoare ca element esențial al lui Dumnezeu”, au provocat dezbateri legate de doctrina atributelor; doi reprezentanți ai extremelor spectrului teologic, un teolog greco-ortodox și un unitarian, au insistat pe „armonia” dintre dreptatea și mila divine. S-a afirmat că, luate în sine, aceste „attribute” ale lui Dumnezeu nu au vreun tip de realitate proprie, ca și cînd ar fi fost părți distincte și „comune” ale ființei divine (ortodoxia anselmică era acuzată că le tratează astfel); ele erau „doar concepții omenești subiective”, de vreme ce „din sufletele noastre derivăm cunoașterea noastră despre attributele și perfecțiunile care alcătuiesc Ființa Supremă”. Cînd această intuire a statutului lor ontologic era combinată cu definirea „atotprezenței” ca „primă cauză” și cu accentul pus pe „transcendența absolută” a lui Dumnezeu, rezultatul putea fi „distructiv pentru pietate într-o manieră străină de Sfînta Scriptură”. Rezolvarea dilemei dintre elementele subiective și cele obiective din doctrina despre Dumnezeu se găsește în „doctrina despre chipul lui Dumnezeu”.

Făcătorul cerului și al pământului

Viziunea creștină despre lume a afirmat realitatea lui Dumnezeu mărturisind, după cum spune Crezul apostolic: „Cred în Dumnezeu Tatăl, Atotputernicul, Făcătorul cerului și al pământului” și afirmând apoi doctrina Treimii; nimic nu putea da o idee mai măreață despre puterea divină decât istoria creației. Acesta era, de aceea, nu doar primul articol din Crezul apostolic, ci și „primul articol din crezul tuturor popoarelor”. Dumnezeu era cunoscut mai întâi în calitate de Creator. Doctrina creștină despre Dumnezeu ca Făcător al cerului și al pământului era răspunsul divin la întrebările cosmogonice care fuseseră puse în cadrul religiilor lumii și al speculațiilor unor gânditori ca Hesiod, pentru că, potrivit credinței creștine, și cunoașterea lumii, nu numai cea a lui Dumnezeu, venea din revelație. Orice „limbaj și învățătură despre Dumnezeu încep”, conform unei analize a doctrinei nouetamentare din secolul al XIX-lea, „cu ce începeau inițial, din perspectiva lui Dumnezeu, orice revelație și, din perspectiva ființelor raționale, orice cunoaștere despre Dumnezeu: cu facerea lumii”. Oricare era statutul său între „celelalte neamuri”, totuși, pentru credincioșii ortodocși din toate Bisericele, din toate timpurile, doctrina „Făcătorului cerului și al pământului” ca Treime era „credința firească pe care o are orice creștin”, cel puțin implicit, și era de nedespărțit de doctrina răscumpărării. În mare parte a istoriei biblice – și poate și în speculația filozofică greacă precreștină – doctrinele unității și pluralității persoanelor erau la fel de strâns interrelaționate ca și în doctrina biblică. Când un scriitor creștin din vechime vorbea despre „Dumnezeu cel Atotputernic”, semnificând „Dumnezeu înțeles în sens esențial” nu însemna în mod necesar că se referea doar la Tatăl, nu și la Fiul. Denumirile Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt din Treime nu erau doar simple metafore, ci se refereau la taina ființei divine.

În această „apărare a monoteismului trinitar” creștinismul continua în același timp să se deosebească de monoteismul tradiției iudaice. Fusesse planul lui Dumnezeu, prin revelația monoteistă făcută lui Israel, să ferească un popor de idolatrie, pentru a-l face „un receptacul sigur al mărturiilor premergătoare în favoarea creștinismului”. De aceea, caracterul iudaic al creștinismului primar, așa cum descopereau studiile istorico-biblice din secolul al XIX-lea,

Symb. Apost. (Schaff 2:45)

Jam. Sac. Hist. 1.1
(1802-I:149)

Lam. Indiff. 26
(Forgues 3:178)
Makr. Herm. Fapte 17,24
(1891:1483)

Döll. Heid. Jud. 5.1
(1857:222)

Makr. Log. kat. 2 (1871:22)

Mnkn. Bl. 22 (1828:268)

Newm. Gram. 1.5.2
(Ker 1985:86)
Jam. Sac. Hist. 3.2
(1802-II:45-46)
Tor. Car. 1.6
(1779-I:235-238);
Slv. Bogočlo. 6 (Radlov 3:76)

Jam. Sac. Hist. 3.2
(1802-II:40)

Pol. Ep. sal. (Bihlmeyer 114)

Jam. Vind. 5.1 (1794-II:9)

Slv. Rus. egl. 3.2
(Rouleau 245-248)

Vezi vol. 2, pp. 226-276

Clrdge. Rev. Rel. 2
(Coburn 1:137); *Slv. Id. russ.*
2 (Rouleau 85)

Pal. Hor. Paul. 5.1
(Wayland 2:195)

Bau, *Röm.*
(Scholder 1:202-203)

Dry, *Apol.* 2,3,52
(1838-II:196-198)

Vezi vol. 1, pp. 36-50

Döll, *Heid. Jud.* 10,3,4
(1857:832-833); *Lam. Indiff.*
23 (Forgues 3:42)

Fac. 49,10; vezi vol. 1,
pp. 77-88
Newm. *Gram.* 2,10,2,7
(Ker 1985:184-185)
Marc. *Inst.* 22,1
(Tomassini 4:6-8)
Siv. *Bogočlu.* 5 (Radlov 3:71);
Jam. Sac. Hist. 3,5
(1802-II:148)

Schl. *Rel.* (1799) 5
(Pünjer 275)

Mac. *Prav. bog.* 24
(Tichon 1:166)

Grnvg. *Pr.* 17,vi,1832
(Thodberg 5:232)

Ieș. 3,14
Lam. *Par. cr.* 42
(Forgues 11:158)

Vezi vol. 4, pp. 197-199;
349-350

Grnvg. *Snd. Chr.*
(Begtrup 4:459)

Mhler. *Ath.* 2 (1827-I:135)

Bush. *Nat.* 12 (1858:39)

Vezi vol. 4, pp. 349-357
Clrdge. *Rev. Rel.* 5
(Coburn 1:212); *Clrdge. Ref.*
int. 1 (Shedd 1:104-105)

Vezi *supra*, pp. 75-85;
137-138

Vezi vol. 4, pp. 349-357
Schl. *Gesch.* 4
(Reimer 11:599-600)

Chan. *Evid. Rev.* (AUA 221)

avusese o funcție providențială. Acum, această funcție fusese însă îndeplinită, iar iudaismul însuși își împlinise menirea istorică; Biserica creștină, și nu poporul evreu avea dreptul la numele „adevăratul Israel”. O dată în plus, cuvintele profeției lui Iacov către Iuda erau interpretate ca o expresie a acestei viziuni asupra istoriei: „Nu va lipsi sceptru din Iuda, nici toiag de cîrmuitor din coapsele sale, pînă ce va veni împăciuitorul, Căruia se vor supune popoarele”. Deși textul ebraic putea fi tradus în diverse feluri, o explicație literală a profeției confirma exegeza sa tradițională, ca și a profeției legate de acesta de la Ieremia 31,31-34, potrivit căreia vor fi o nouă lege și un nou legământ. De aceea, pentru mulți creștini, iudaismul era „mort de mult”. Mărturisirea doar a credinței monoteiste nu îi dădea cuiva dreptul de a se numi creștin decît dacă în mărturisire era inclusă forma specific ortodoxă a credinței monoteiste creștine, adică „mărețul nume întreit al lui Dumnezeu” ca Treime. Revelația primară dăruită lui Moise „Eu sînt Cel ce sînt” nu se refera doar la unicitatea lui Dumnezeu, ci la „Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt”.

Totuși, datorită unor motive diverse, multe dintre ele avîndu-și originea în secolul al XVIII-lea și mai devreme, doctrina treimică, deși mărturisită de reformatorii protestanți nu mai puțin decît de Părinții Bisericii din Răsărit și din Apus, devenise acum „o rușine pentru teologii raționaliști”; iar afirmația că este o „doctrină revelată”, ce caracterizase gîndirea unor teologi ca Atanasie și reprezentase, așa cum recunoșteau și criticii săi, „o concepție nouă sau schimbată despre Dumnezeu, pentru a reflecta noua realitate a evangheliei”, nu mai putea fi acceptată ca de la sine înțeleasă de către pretinsa teologie creștină din secolul al XIX-lea. De la epoca Reformei încoace, socialismul criticase dogma acceptată pe temeiuri biblice și raționale, dar în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea critica „doctrinei idolatre a Treimii și a doctrinei mai periculoase a răscumpărării” se făcea simțită cu o frecvență și o insistență crescînde și în Bisericile care se pretindeau trinitare în doctrina lor mărturisită. În același timp, unitarianismul, care debutase în perioada Reformei ca o formă distinctă a credinței creștine, începea, gradual, să-și ocupe locul alături de Bisericile trinitariene. Așa cum era formulat de cel mai important ideolog al său, William Ellery Channing, unitarianismul se percepea ca fiind fără echivoc creștin, apărînd credibilitatea minunilor lui Iisus și realitatea revelației supranaturale, dar ținea să „obiecteze

Chan. *Un. Chr.* 1 (AUA 371)

Emer. *Div.* (Ferguson 1:90)
Emer. *Ep.* 28.vii.1838
(Rusk 2:146-150)

Schl. *Krit.* 1
(Reimer 7:293-294)
Marc. *Inst.* 16.3 (Tomassini
3:22-28); Grnv. *Pr.*
26.xii.1837 (Thodberg
11:98); Makr. *Herm.* 11n. 5,7
(1891:2446)

Schl. *Krit.* 2 (Reimer 7:359)

Hdge. *Rom.* 9,5 (1886:472)

Rom. 9,5 (AV)

Schltz. *Röm.* 9.5
(JDT 30:462-506)

Schl. *Ein. N. T.* 2.1.50
(Reimer 8:169-170)
Hirth. *Herm.* 1Tim. 3,16
(1882:103)

Lid. *Div.* 5 (1867:311-312);
Mich. *Od. Ev.* 4
(1865:173-175)

la doctrina Treimii, care, deși este acceptată în cuvinte, pune de fapt în pericol unitatea lui Dumnezeu". Dar, când, în 1838, cel mai cunoscut exeget al său, Ralph Waldo Emerson, a atacat creștinismul tradițional (inclusiv mare parte din unitarianism) pentru că este preocupat excesiv de revelația obiectivă exterioară și îi îndemna pe predicatori, ca „harfe nou-născute ale Duhului Sfânt", să „informeze oamenii despre Dumnezeire nemijlocit", fără a se baza pe revelația exterioară, „disidența" rezultată în privința „adevărului substanțial al doctrinei" părea să confirme avertismentele exprimate de mult de polemicii ortodocși că, pe cât se pierde doctrina ortodoxă a Treimii, pe atît se va ajunge în cele din urmă la mai puțină realitate despre Dumnezeu.

Un număr de motive pentru care doctrina ortodoxă a Treimii ajunsese în pericol erau, în linii mari, de natură literară și textuală. Cei mai încăpățînați și mai conservatori din diverse confesiuni apărau încă autenticitatea „comei ioaneice" de la 1 Ioan 5,7, în ciuda tuturor dovezilor textuale și patristice împotriva sa, dar exista un consens aproape unanim între criticii textului că aceasta reprezenta o interpolare tîrzie. Spre deosebire de modul standard de a analiza Romani 9,5, pe care ortodoxia îl privea ca pe „unica interpretare a acestui important pasaj care... poate fi păstrată" din punct de vedere gramatical, exista o dezbateră pe tema posibilității de a folosi punctuația în așa fel încît să se transforme propoziția relativă și apozitia, „Hristos, Cel ce este peste toate Dumnezeu, binecuvîntat în veci" (care Îl identifica pe Hristos cu Dumnezeu într-o manieră ce părea să sprijine dogma trinitară), într-o exclamație separată, făcînd ca versetul să sune astfel: „Hristos. Dumnezeu Care este peste toate fie binecuvîntat în veci". Deși unii filologi și teologi ortodocși citeau încă prescurtarea de la 1 Timotei 3,16 (epistolă de care criticii, începînd cu Schleiermacher, se îndoiau că îi aparține lui Pavel): „θεός [Dumnezeu] S-a arătat în trup", lectura mai puțin explicită din punct de vedere teologic „ὁς [care] S-a arătat în trup" cîștiga tot mai mulți susținători.

Mai presus de toate, „Evanghelia Sfîntului Ioan" devenise, după cum s-a observat, „cîmpul de luptă al Noului [Testament]", pentru că era „cea mai elaborată atestare scrisă a Dumnezeirii Celui ale Cărui pretenții de la omenire nu puteau fi cercetate fără patimă". Totuși, dacă, așa cum afirmă un număr din ce în ce mai mare de critici ai

Ier. Niz. Uč. E (1864:152)

In. 13,23

Hnburg. Vers. 8.3
(1852:670-680); Marc. Inst.
2.6 (Tomassini 1:122-123)

Ces. St. eccl. 2 (1881:147)

Lam. Déf. 12 (Forgues 5:122)

Vezi *infra*, pp. 295-308

Jam. Vind. pr. (1794-I:v)
Tert. Praescrip. 13
(CCSL 1:197-198)
Jam. Vind. 8.1
(1794-II:256-259)

Newm. Scr. Prf. 5
(Tr. Tms. 85:68)

Noului Testament, Evanghelia a patra nu a fost, după cum învăța tradiția și continuau să învețe cei fideli ei, opera „unuia dintre ucenicii Lui, pe care-l iubea Iisus”, ci a unui scriitor necunoscut (și dintr-o epocă mult mai târzie) – ce nu era însă în mod necesar același care a scris cele trei Epistole „sobornicești” ale lui Ioan sau Apocalipsa ce poartă numele lui „Ioan Teologul”, așa cum încă mai susțin concepțiile tradiționale asupra autorialității –, atunci faptul că a anticipat „toate greșelile care au apărut sau vor apărea legate de dumnezeirea lui Hristos” și că a atestat relația unică a lui Iisus cu Tatăl își pierde importanța. Un romano-catolic observa că, deși protestanții încă pretind că ei „cred pe drept motiv” că Treimea și doctrinele legate de ea „sînt clar învățate în Scriptură”, au fost incapabili, de la Reformă, să-i convingă de acest lucru pe diferiți antitrinitarieni și erau obligați, cel puțin în practică, dacă nu încă și în teorie, să „abandoneze principiul lor fundamental” al autorității unice a Scripturii, dacă doreau să păstreze afirmarea doctrinei ortodoxe a Treimii.

Astfel de dispute textuale, isagogice și exegetice, relate și cu dovezile biblice în favoarea dogmei, au continuat să apară, însă contribuția specială a secolului al XIX-lea la discuția despre doctrina Treimii a fost atenția deosebită acordată cercetării istoriei sale, ca parte majoră a includerii acesteia în istoria dogmelor. Concluziile la care a ajuns această cercetare istorică nu au corespuns sub nici o formă ortodoxiei sau neortodoxiei teologice a studiilor diferiților teologi istorici. Astfel, un erudit al cărui atașament față de doctrina ortodoxă a Treimii și față de autoritatea unică a Scripturii i-a permis să admită că, deși „majoritatea scriitorilor creștini, în epoca imediat următoare celei apostolice, ar fi susținut o doctrină contrară sensului evident al Scripturii, ei nu ar fi meritat atenția noastră”, a afirmat mai departe că totuși „curentul Antichității” nu „s-a opus de fapt doctrinei treimice”, ci a susținut-o, așa cum o demonstrează *Despre condamnarea ereticilor* a lui Tertulian, scrisă către sfîrșitul secolului al II-lea. În schimb, un adept entuziast al acestui „curent al Antichității” a fost silit să admită că, „în general, există o mare discreție observată în ceea ce privește doctrine precum, spre exemplu, Treimea și Euharistia”; în cele din urmă, s-a simțit nevoit să admită în privința „doctrinei catolice a Treimii”: „Nu văd în ce sens se poate spune că există un consens al dumnezeieștilor

Newm. *Dev.* 1. int. 10
(Harrold 13)

Hrth. *Herm.* 1Tm. 4,1
(1882:107)

Grnv. *Ref.* 3
(Begtrup 5:321)

Clrdge. *Ly. Sermon.*
(Coburn 6:181)

Mhrl. *Ath.* 2 (1827-I:209-214)

Newm. *Ar.* 2,5 (1890:219-221)

Vezi vol. 1, pp. 191; 206-215

Bau. *Chr.* 4
(Scholder 3:356-357)

Marc. *Inst.* 17.8.1
(Tomassini 196)

Vnzi. *Rec.* 2.9 (1864-II:112)

Döll. *Gnos.* 4 (1890:37)

Vezi vol. 1, pp. 191-196

Schl. *Chr. Gl.* 172.3
(Redeker 2:471-473)
Slv. *Rus. égl.* 3.10
(Rouleau 281)

Vezi vol. 1, p. 216

Schl. *Chr. Gl.* 171.3
(Redeker 2:465-466)

Thom. *Chr.* 13 (1856-I:82)

[Părinți] în favoarea sa” care să nu sprijine la fel de mult sau chiar mai mult și alte doctrine mai îndoielnice.

Cînd istoria a înlocuit polemicile ca mod de a înțelege doctrina ortodoxă a Treimii, „erezia supremă” a primelor secole, subordinaționismul și arianismul, care fuseseră în vechime principalele opoziții ale doctrinei și care acum redeveneau favorite printre „adeptii lor secreți, în afara altor confesiuni”, a revenit, inevitabil, din nou în atenție. *Lucrarea Atanasie cel Mare și Biserica vremii sale* a lui Möhler, deși scrisă din perspectiva personajului ortodox la care se referă, a căutat totuși să surprindă exegeza biblică de la baza a ceea ce, pînă la urmă, a fost condamnat ca erezie ariană. Cam în același timp, prima carte a lui Newman, *Arienii din veacul al IV-lea*, care era tot o apologie la adresa lui Atanasie, s-a străduit să înțeleagă cum ar fi fost posibil ca arienii să interpreteze Scriptura așa cum au făcut-o. „Pasajele distincției” din Scriptură, care conturează anumite diferențe între Tatăl și Fiul, oferiseră un suport exegetic poziției ariene; păstrarea acestei distincții era planul special al arianismului. De asemenea, cercetători din timpuri mai vechi sau mai noi ai operei lui Origen fuseseră adesea tulburați de preocuparea, religioasă și teologică, față de anumite aspecte ale limbajului său „subordinaționist”.

Alternativa sabeliană la arianism, reînviată în alte sisteme, era, de asemenea, după definiția din vechime, o erezie. Pentru că a pus accentul pe „pasajele identității” care stipulau o simplă identificare a lui Hristos cu Dumnezeu, sabelianismul putea fi propus de unii ca modalitate preferabilă de a menține preocuparea autentică existentă în experiența creștină a lui Dumnezeu de la început. Doctrina Treimii a protejat doctrina unității lui Dumnezeu; înainte de a spune ceva despre Treimea persoanelor divine, Conciliul de la Niceea își deschisese crezul cu o declarație de credință în unitatea divină: „Credem într-unul Dumnezeu”. Această declarație a fost compromisă însă atunci cînd exegeții crezului au „supraordonat Treimea, caz în care unitatea, concepută ca fiind abstractă, rămîne în plan secund”, ceea ce putea conduce la „pericolul logic al căderii în triteism”. Astfel, era evident din punct de vedere istoric și teologic că credința primară a Bisericii inclusesese „ambele elemente, unitatea și diferențierea, dumnezeirea și personalitatea distinctă a lui Hristos”, și, prin urmare, că „aceste două elemente constituie dialectica întregii evoluții istorice a dogmei [Treimii]”.

Marc. Inst. 17.9
(Tomassini 3:102-105)

Krks. Dok. 2.2 (1874:116-117)

At. Syn. 43 (Opitz 2:268-269)
At. Ep. Afr. 2 (PG 26:1032)

Fac. 14,14
Camp. Prcl. 14.i.1837
(1875:45)

Rtl. Theol. Met. 3 (1887:29)

Newm. Gram. 1.5.3
(Ker 1985:97)

Thom. Chr. 13 (1856:I:82)

Bau. Chr. 4 (Scholder 3:361)

Slv. Bogočlv. 6 (Radlov 3:76)

Mac. Prav. bog. 43
(Tichon 1:284-288)

Vnzi. Rec. 2.12 (1864-II:167)
Marc. Inst. 17.16
(Tomassini 3:142-149)

Aug. Trin. 15.27.48
(CCSL 50:529-530)

Fil. Ent. (Sondakoff 32-34)

Ier. Niž. Uč. D (1864:146)

Chom. Crk. 7
(Karsavin 28-29); Fil. Ent.
(Sondakoff 27-28)

În formă, ca și în conținut, punctul culminant al acestei evoluții istorice și, prin urmare, a interesului istoric și teologic manifestat acum față de dogma Treimii a fost formula *homoousios*, adoptată de Conciliul de la Niceea, ce era îndreptată împotriva ambelor extreme, ariană și sabeliană. Acesta putea fi considerat cel mai vizibil exemplu de elenizare a evangheliei, de vreme ce, din 318 episcopi care au participat (număr care nu corespunde documentelor elaborate chiar în timpul conciliului, ce menționează de obicei doar vreo 300, ci aplicării tipologice, începînd de la însuși Atanasie, la numărul slujitorilor care au luptat pentru Avraam), „315 erau greci și trei romani”. Răspunzînd unor asemenea critici, care afirmau că prin *homoousios* și prin dogma Treimii mesajul creștin fusese corupt prin introducerea unui „strat străin de concepte metafizice” derivat din filozofia naturală a grecilor, chiar și apărătorii săi trebuiau să admită că *homoousios* era „singurul exemplu de cuvînt tehnic introdus în Crez de atunci și pînă acum”, teoretic restul limbajului din Crez fiind de origine biblică. În legătură cu „dialectica întregii evoluții istorice a dogmei” între pasajele de distincție și cele de identitate, *homoousios* este în mod clar de partea celor din urmă; în această formulă, prin urmare, „tiparul dezvoltării dogmei dumnezeirii lui Hristos a atins punctul culminant al tendinței pe care o avusese încă de la început și pe care era imposibil să o depășească, adică tendința de a-L identifica pe Fiul cu Tatăl cît mai mult posibil”.

Adepții ortodocși răsăriteni ai tradiției pure dogmatice și legate de Crez a Conciliului de la Niceea prezentau dogma Treimii ca pe principiul speculativ fundamental al creștinismului și i-au atacat pe cei din Occident pentru faptul că au falsificat textul Crezului de la Niceea, în primul rînd pentru că au introdus doctrina lui *Filioque*. După cum și teologii occidentali trebuiau să recunoască faptul că dovezile patristice despre *Filioque* erau cel mult echi-voce, deși continuau să-l apere împotriva Răsăritului; uneori, teologii răsăriteni au căutat să demonstreze, chiar și pornind de la limbajul convingător al cărții a XV-a a lucrării *Despre Treime*, că viziunea lui Augustin despre purcederea Duhului era ambiguă. „Sfîntul Duh purcede numai de la Tatăl”, insista teologia răsăriteană, ontologic și din veci, deși „trimiterea” istorică sau „iconomică” a fost într-adevăr și de la Fiul. Protestanții antitradiconaliști priveau în acest timp Crezul de la Niceea ca pe „primul document de acest fel conservat în paginile istoriei

Camp. Rce. 6 (Gould 796)

Vezi vol. 4, pp. 198-200
 Krth. Cons. Ref. 6
 (1871:207); Grnvg. Snd. Chr.
 (Begtrup 4:459)
 Krth. Cons. Ref. 6
 (1871:254-255)

Jam. McGl. 1 (1787:8)

Vezi vol. 4, pp. 349-350

Dnr. Syst. 30 (1879-I:379)

Schl. Chr. Gl. 172
 (Redeker 2:469)

Dnr. Pers. Chr. 3.1.3
 (1845-II:1192-1197)

Newm. Gram. 1.5.2
 (Ker 1985:84)
 Slv. Duch. osn. 2.1.2
 (Radlov 3:323)

Vezi *supra*, pp. 164-173

Thom. Chr. 13 (1856-I:67-68)

vechi"; cu el „a început domnia crezurilor". Protestanții a căror tradiție confesională includea o acceptare explicită a autorității Crezului de la Niceea și a dogmei sale despre Treime apărau dogma de acuzația că este o „invenție a popilor" și afirmau că aparține doctrinelor ce erau în același timp „catolice prin mărturisire" și „caracteristice creștinătății evanghelice". Respingerea trinitarismului se limitase odinioară la socinieni și la alte grupuri radicale din perioada Reformei, dar acum diferitele tipuri de raționalism din cadrul celor mai cunoscute Biserici protestante „tocmai creau o platformă pentru socinieni". Lăsând la o parte comentariile critice ocazionale la adresa terminologiei trinitare făcute de diverși reformatori, era clar pentru istoricii și teologii protestanți că, fără a nega Treimea, reformatorii au pus-o pe o poziție secundară față de „intresul lor moral-religios imediat, care și-a căutat și și-a găsit satisfacția în credința ce îndreaptă" mai curînd decît în Treime, unde și-o găsisse tradiția patristică, în special cea din Răsărit. Datorită acestei scăderi a interesului față de dogma trinitară în doctrina Reformei, părea că „avem puține motive să privim această doctrină ca definitiv stabilită, de vreme ce nu a cunoscut nici o înnoire cînd s-a întemeiat Biserica [Protestantă] Evanghelică".

Observația era făcută în sprijinul unei versiuni a doctrinei Treimii pe care mulți dintre critici o priveau ca pe o recrudescență a sabelianismului. În forma sa oficială, așa cum fusese propovăduită de teologia ortodoxă răsăriteană, romano-catolică și protestantă confesională, doctrina ființei eterne a unei Treimi „imanente", care „aparține teologiei", dar și „credinței și evlaviei individului", era premisa doctrinei creației prin Logos, a doctrinei întrupării Logosului și a relației „iconomice" în istorie dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, așa cum erau acestea simțite de Biserică și de fiecare credincios. Inversarea rolurilor doctrinelor „imanentă" și „iconomică" despre Treime era, în parte, o continuare a efortul din secolul al XVIII-lea de a interpreta toate doctrinele în lumina experienței creștine: despre doctrina „iconomică" se spunea că se bazează pe cea „imanentă", și nu invers, deși Treimea metafizică immanentă era încă apărută ca o „realitate obiectivă", de vreme ce „poziția obiectivă a relației trinitare este premisa necesară a relației noastre cu Dumnezeu, a comuniunii personale cu El, pe care nu o putem menține fără ea". Cînd s-a părut că „o doctrină a Treimii istorice, o întreită revelație a unui Dumnezeu unic", pune în pericol această realitate obiectivă,

Hdge. *Ess. Rev.* 13
(1857:434-435)

Iv. *Gd. Kn.* 10 (1887:212);
Blms. *Escép.* 9
(Casanovas 5:39-46)

Pi. IX. *Syl.* 1.1 (ASS 3:168)

Cldrge. *Ref.* 7.2 (Shedd 1:216)

Häg. *Real.* 6 (Gardner 65-68)

Bau. *Neun.* 2 (Scholder
4:202-204); Slv. *Bogočlv.* 5; 7
(Radlov 3:68; 106); Lid. *Div.*
1 (1867:42-43); Mblr. *Ath.* 3
(1827-1:305-325)

Plmp. *Pan.* 3.14 (1883-II:277)

Lid. *Div.* 8 (1867:673-674)

Lid. *Div.* 1 (1867:42-46)

Slv. *Soph.* int. 1
(Rouleau 11)

Slv. *Bogočlv.* 3 (Radlov 3:34)

Hdge. *Darw.* (1874:7; 9)

Dry. *Apol.* 2.1.11 (1838-II:39)

Slv. *Bogočlv.* 5 (Radlov 3:68)
Doll. *Heid. Jud.* 5.1
(1857:229; 271)

o asemenea teorie a fost respinsă de protestanții tradiționaliști ca „un miraj înșelător al unei Treimi” și o trădare a doctrinei învățate la fel de Biserică și de Scriptură.

Deși versiunile din secolul al XIX-lea ale ereziilor ariană și sabeliană păreau o provocare directă pentru reafirmarea viguroasă a doctrinei ortodoxe a Treimii, a fost percepută, în interiorul și dincolo de acestea, o altă eroare și mai importantă: „panteismul subtil al momentului”; învățătura cu a cărei condamnare începea *Expunerea erorilor*, potrivit căreia „nu există Putere Divină (*Numen divinum*) supremă, preaînțeleaptă, purtătoare de grijă a toate care să fie diferită de universul lucrurilor”. Amenințarea panteismului de a „identifica pe Creator cu creația sau de a reprezenta Ființa Supremă ca o simplă lege impersonală... diferită de legea gravitației numai prin universalitatea sa” trebuia contracarată de doctrina Treimii. Teologii protestanți și ortodocși au recunoscut, ca și cei romano-catolici, că, acolo unde această amenințare a avut câștig de cauză, „ideea de personeitate” a lui Dumnezeu, față de care „se exprimă cel mai decisiv interesul teistic”, a produs „confuzie” și, prin urmare, o poziție în care doctrina eclezială a Treimii și-a pierdut „semnificația obiectivă” și a devenit doar o „afirmație obligatorie formal”. Apărătorii panteismului o prezentau ca fiind, „dintre toate soluțiile religioase, cea mai concordantă cu descoperirile științifice” și, în același timp, „nu cel mai puțin concordantă cu instinctul religios care străbate inima oricărui om cinstit”. Cu toate că susținătorii ortodoxiei recunșteau că „forța panteismului rezidă în tînjirea intelectului și a inimii după unirea cu Ființa Absolută, care e cel mai îndreptățit și mai nobil instinct al naturii noastre”, panteismul nu era o percepere corectă a divinității lui Hristos, care trebuia să se bazeze pe „limitarea la o singură personalitate”, nu pe identificarea divinului cu totul, în care particularitatea lui Iisus Hristos, precum și orice alt fel de particularitate ar fi cu desăvîrșire estompate. Adevărata religie e cea în care atît unitatea, cît și distincția, „atît unul, cît și totul” sînt acceptate împreună, fără ca unul să fie subordonat celuilalt.

Panteismul fusese „una dintre formele de gîndire cele mai persistente și mai larg răspîndite” de-a lungul istoriei omenirii, fiind prezent în diferite forme de religie populară primitive și în gîndirea occidentală, cel puțin începînd cu grecii, ca, de exemplu, noțiunea de *Dumnezeu ca suflet al lumii*. A parcurs de atunci o istorie lungă, deși discontinue,

Hdge. *Syst. Theol.* 1.3.5
(1981-1:299-334)
Plmp. *Pan.* 3.1
(1883-1:280-281)
Vezi vol. 3, pp. 123-133
Bau. *D. G.* 61 (1858:208-209)

Mhrl. *Lehr.* 75 (1835:44-45)

Mntl. *Int. cath.* 1
(Lecoffre 5:14)
Emer. *Nat.* 7
(Ferguson 1:36-39)
Hdge. *Ess. Rev.* 3 (1857:87)
Gffrd. *Lect.* 1 (Jaki 105)

Wlb. *Inc.* 1 (1849:26)

Clrdge. *Ref.* 7.2
(Shedd 1:220-221)

Kol. *Káz.* 7 (1844:86)

Kierk. *Sig. Dd.* 2.B.B
(Drachmann 11:227)

Newm. *Scr. Prf.* 7
(Tr. *Tms.* 85:99)
Lacrd. *Conf.* 45 (Poussielque
4:255-279); *Dnr. Syst.* 34
(1879-1:459); *Pal. Nat.*
Theol. 23 (Wayland 4:271)
Bush. *Nat.* 9 (1858:254)

Holb. *Evol. Scr.* 8 (1892:239)

Mhrl. *Ath.* 2 (1827-1:150-151)
Slv. *Bogoču.* 11/12
(Radlov 3:152); *Slv. Duch.*
osn. 2.1.5 (Radlov 3:334)

Lacrd. *Conf.* 41
(Poussielque 4:140-141)

Vezi *supra*, pp. 121-122
Marc. *Inst.* 20.1
(Tomassini 3:279-283)

apărînd în cel puțin un sistem teologic complet, cel al lui Ioan Scotus Eriugena, la începutul Evului Mediu. Împotriva ei nu s-au ridicat doar doctrina ortodoxă a Treimii și cea a creației, ci și învățături specific romano-catolice precum transsubstanțierea. Sub influența curentelor recente din filozofie și ca reacție la evoluțiile recente din științele naturale, panteismul părea că reprezintă un pericol special pentru teologia protestantă, în special în Germania, dar și în America, unde prima lucrare a lui Emerson, *Natura*, a fost numită de criticii săi „un discurs pompos în favoarea panteismului” și recunoscută drept „cel mai înalt sau subiectiv panteism” chiar și de către admiratorii săi. Panteismul avea o afinitate naturală cu raționalismul și era „resursa naturală a minților reflexive”, ca și rezultatele la care au condus „așa-numitele demonstrații ale unui Dumnezeu”. Cînd un predicator creștin putea afirma că nimic din doctrinele Bisericii „nu ne învață o rugăciune mai ferventă, precum și gînduri și aspirații mai înalte decît templul stelelor cu literele sale strălucitoare”, era evident că și în interiorul credinței convenționale a „creștinătății” „diferența calitativă dintre Dumnezeu și om este abolită din punct de vedere panteistic, mai întîi într-un mod pretențios, prin speculație, apoi într-un mod mai simplu, pe toate căile”. În forma sa de „religie a frumuseții, imaginației și filozofiei, fără constrîngere morală sau intelectuală, o religie speculativă și indulgentă cu sine”, spiritul panteist se răspîdea și avea să devină, confirmînd temerile existente, „marea înșelăciune a epocii ce va să vină”. Împotriva înșelăciunii, doctrina creștină afirma doctrina lui Dumnezeu, potrivit căreia lumea creată este deosebită de Creatorul său și „acțiunea continuă a lui Dumnezeu asupra șirului de cauze din natură” e deosebită de activitatea naturii ca atare, o doctrină ce distingea „clar între un Dumnezeu omnipotent în natură și un Dumnezeu identic cu ea”. De această distinctivitate depindeau fundamente ale viziunii creștine despre lume precum distincția dintre suflet și trup, doctrina întrupării (care ar fi fost imposibilă și inutilă dacă panteismul avea dreptate) și, în cele din urmă, dogma creației însăși.

Această „dogmă a creației” era „o idee care separă [pe credincioșii] creștini total de idolatri”. În ciuda obiecției tomiste, efortul lui Augustin de a afirma libertatea lui Dumnezeu, învățînd o creație simultană a tuturor lucrurilor într-o singură clipă, mai curînd decît în șase zile de cîte 24 de ore, fiecare continua să găsească sprijin, poate

și pentru că în secolul al XIX-lea știința înlocuia cele șase zile ale relatării din Facere cu eoni; atât cei care învățau o creație instantanee, cât și cei ce învățau acum o evoluție graduală înțelegeau, de fapt, cele șase zile în mod alegoric. În viziunea biblică despre lume „ideea de Creator” era premisa fundamentală „a existenței, da, a înseși concepției privind existența materiei”. Deși doctrina creației o implica în mod necesar pe cea despre Dumnezeu și cele două doctrine erau inseparabil legate, nu erau totuși identice, ca și când creația ar fi fost atribuită „unei necesități a naturii de a demonstra bunătatea divină”, nu „suveranității absolute”. Această insistență pe suveranitatea și libertatea lui Dumnezeu Creatorul căpătase, în istoria doctrinei creștine, încă din perioada patristică, forma definiției creației drept „creație din nimic” (*creatio ex nihilo*), o acțiune divină liberă care a avut loc fără model, fără demiurg și fără „colaborarea dintre Dumnezeu și o anumită substanță inferioară, coeternă lui Dumnezeu”.

John Toland, care se pare că a inventat cuvîntul *panteist*, criticase, în lucrarea sa *Pantheisticon*, din 1720, „creația din nimic” ca o teorie pe care nici cabaliștii evrei, nici filozofii greci nu o recunoșteau, dar a afirmat că „nu contrazice cosmogonia mozaică” atunci cînd Îl numește pe Dumnezeu „cauza eternă a lumii eterne”. Alături de alte relatări biblice, această cosmogonie mozaică, descriind creația cerului și a pămîntului și structura lor continuă, era acum caracterizată drept mit, și nu drept o relatare credibilă din punct de vedere științific a originii lumii și a neamului omenesc. Exegeții ortodocși răsăriteni, romano-catolici și protestanți au apărat cu toții istoricitatea relatării (sau a relatărilor) despre creație din primul capitol al Facerii; fără acesta, doctrinele creștine, de la cea despre îngeri și păcatul originar pînă la înălțarea la cer a lui Hristos și la revenirea Lui pentru a judeca lumea păreau în pericol.

O altă metodă de a face față acestei amenințări era abolirea sau măcar estomparea distincției convenționale teologice dintre creație și providență. În mod tradițional, *creație* fusese termenul care desemna întemeierea inițială a universului din nimic „la început”, în timp ce *providență* și *purtare de grijă* defineau activitatea continuă a Creatorului de a susține creația de la întemeierea ei: Dumnezeu este „Creator, Proniator și Orînduitor al tuturor lucrurilor”. Potrivit lui Vasile din Cezareea, citat de teologii răsăriteni moderni, „întreaga fire creată, și lumea văzută,

Clrdge. Const. 1.1
(Coburn 10:20)

Hdge. Syst. Theol. 3.19.8
(1981-III:322)

Jam. McGl. 2 (1787:39)

Vezi vol. 1, pp. 58-60

Döll. Gnos. 10 (1890:132-157)

Camp. Ev. 3 (Owen 50); Bau.
Chr. 3 (Scholder 3:185-188)
Lacrd. Conf. 47
(Poussielque 4:314)

Tol. Pan. 1.15 (1720:40)

Tol. Pan. 1.4 (1720:8-9)

Vezi *infra*, pp. 275-276

Mac. Prav. bog. 72 (Tichon
1:417); Ub. Int. 1.1.38, int.
(1886-I:672-673); Hdge. Syst.
Theol. 2.7 (1981-II:123-124)
Mac. Prav. bog. 52
(Tichon 1:351)

Ub. Int. 1.1.38 (1886-I:696)

Mynst. Pr. 34 (1845-II:7)

Fac. 1,1

Trtn. Inst. 8.1.1 (1688-I:539)

Blms. Rel. 2
(Casnovas 5:7-8)

Vas. Spir. 8.19 (SC 17b:139)

și tot ce este conceput în minte, nu poate să reziste fără grija și providența lui Dumnezeu”; ca „Dumnezeu desăvârșit al lumii”, Dumnezeu era în același timp și „Vindecătorul [ei] desăvârșit”. Se sugera acum că autenticul „conținut al expresiei originare” a credinței putea fi „dezvoltat din una din cele două doctrine”, fie creația, fie providența, de vreme ce fiecare din ele, considerată în semnificația ei deplină, tinde să o facă pe cealaltă „irelevantă”. În *Micul Catehism*, Luther explicase primul articol din Crezul Apostolic, „Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului”, dându-i sensul: „Cred că Dumnezeu m-a făcut pe mine și toate creaturile” – nu din nimic, nici la început, ci printr-o „continuă creație” pe care dogmatica bisericească a preferat să o numească „purtare de grijă”. Cu toate acestea, deși putea fi de folos să se distingă între providența „specială” și cea „generală” și cu siguranță „Biserica Ortodoxă le atribuia nu doar opera creatoare, ci și pe cea providențială tuturor persoanelor Sfintei Treimi”, aceasta nu anula diferența dintre ele, de vreme ce „identificarea lor duce nu numai la confuzie, ci chiar la greșeală”.

Chipul divin

Atît creația, cît și providența erau expresii ale „iconomiei” și „rînduiei” divine, afirmau teologii ortodocși răsăriteni, dar aceasta se vedea mai ales în „chipul divin și asemănarea din om”. Potrivit tratatului atanasian *Despre întruparea Logosului*, Logosul în Treime era identificat cu „chipul divin, după care a fost creat omul. «Ce putea face atunci Dumnezeu?», întreba Sfîntul Atanasie, «sau ce se putea face altceva decît să se reînnoiască ceea ce era după chipul lui Dumnezeu, încît prin aceasta oamenii să fie în stare din nou să-L cunoască?». Dar cum se putea face aceasta decît prin prezența chipului însuși al lui Dumnezeu, Mîntuitorul nostru Iisus Hristos?”. Atanasie afirmase altundeva că, „deși am fost făcuți după chipul lui Dumnezeu și sîntem numiți chipul și slava lui Dumnezeu”, înțelesurile și conținuturile adevărate ale acestei numiri pot fi cunoscute numai prin considerarea Logosului drept „chipul și slava adevărate ale lui Dumnezeu, care după aceea S-a făcut trup pentru noi, ca noi să putem dobîndi darul de a ne numi așa”. Teologii din secolul al XIX-lea citau astfel de declarații ale lui Atanasie pentru a arăta

Mac. Prav. bog. 96
(Tichon 1:515)

Hrth. Thrsk. 2.1 (1895:27-28)

Schl. Chr. Gl. 38
(Redeker 1:190-193)

Symb. Apost. (Schaff 2:45)

Luth. Kl. Kat. 2.2 (Bek. 510)

Bush. Nat. 13 (1858:406-407)

Mac. Prav. bog. 100
(Tichon 1:529-530)
Dnr. Syst. 34
(1879-1:478-480)
Hdge. Syst. Theol. 1.11.1
(1981-1:578)

Mac. Prav. bog. 120
(Tichon 1:597)
Hrth. Es. 45:18 (1883:418);
Mac. Prav. bog. 82
(Tichon 1:453-458)
At. Inc. 13 (Cross 19-21)

Mac. Prav. bog. 126
(Tichon 2:22)
At. Ar. 3.10 (PG 26:344)

Wlb. Inc. 3 (1849:73)

Ioan D. *Exp. fid.* 26
(Kotter 2:75-77)

Ier. Niž. *Uč.* T (1864:411);
Hrth. *Thrsk.* 1.3 (1895:15)

Blach. *Log.* 1 (1882:15)

Feod. *Prav.* 3 (1860:72-73)

Slv. *Bogočlv.* 9 (Radlov 3:129)

Slv. *Bogočlv.* 10
(Radlov 3:138)
Epif. *Haer.* 70.2.3-4
(GCS 37:234)

Mac. *Prav. bog.* 82
(Tichon 1:454)

Bau. *D. G.* 46 (1858:178-179)
Döll. *Heid. Jud.* 5.1
(1857:287)

Fac. 1,26-27

Fac. 9,6

1Cor. 11,7; Iac. 3,9

2Cor. 4,4; Col. 1,15; Evr. 1,3

Makr. *Herm.* Col. 1,15
(1891:2028-2029)

Vezi vol. 3, pp. 50-51

Makr. *Anth.* 9 (1882:134)

Kierk. *Begr. Ang.* 1.1
(Drachmann 4:298-299)

Andrts. *Dok. symb.* 2.5.1
(1901:136-141)

Mhlr. *Symb.* 2.5
(Geiselmann 57-63)

legătura strânsă dintre doctrina omului creat după chipul lui Dumnezeu și doctrina Logosului drept chip divin după care a fost făcut omul. Ioan Damaschinul subliniaze „înțelegerea” („τὸ νοερόν”), „voința liberă” („αὐτεξούσιον”) și „virtutea” („ἀρετή”) ca fiind componentele chipului, iar definiția pe care o dădea celor trei continua să fie citată ca doctrină ortodoxă; chipul consta în rațiunea și spiritul omului. Dar toate aceste calități și-au găsit expresia deplină în Logos drept „chip substanțial al lui Dumnezeu”, prin care se putea spune că „chipul umanității arhetipale” (*pervoobraznoe čelovečestvo*) are realitatea sa.

Această legătură era din ce în ce mai importantă și din alt motiv: „«Doctrina bisericească», potrivit Sfântului Epifanie, «consideră că omul este creat, în general, după [chipul] divin; dar, când vine vorba despre chip, nu definește precis în care parte [a omului] poate fi găsit acesta». De aceea, doctrina chipului divin nu era, în sensul tehnic strict al cuvîntului, o dogmă definită de Biserică. Existaseră anticipări ale doctrinei chipului lui Dumnezeu în gîndirea grecească. Dar povestirea creației din Cartea Facerii nu specificase conținutul chipului divin și așa rămăsese în tot Vechiul Testament, acesta fiind folosit, atît cît a fost, în argumentarea poruncilor etice, și nu pentru clarificarea doctrinei despre om. În Noul Testament, la fel, utilizarea etică a conceptului a fost preponderentă, dar identificarea Logosului din Iisus Hristos cu „chipul lui Dumnezeu” în sensul originar și etern al cuvîntului, chipul care existase mai înainte de creație și de timp, a oferit în cele din urmă doctrinei Bisericii un conținut pentru afirmația că omul a fost după chipul divin. Teoria augustiniană conform căreia chipul după care a fost creat omul este chipul întregii Treimi și, prin urmare, existau „urme ale Treimii” (*vestigia Trinitatis*) în sufletul uman și-a găsit ecou și în antropologia ortodoxă răsăriteană. Totuși, după cum „o trecere în revistă a diferitelor confesiuni” cu privire la păcatul originar a descoperit o „gradație” în învățăturile lor, era posibil și invers, să se discearnă o diferență confesională și aici în privința continuității chipului, diferență care s-a dezvoltat în absența unei dogme explicite a Bisericii universale legate de chipul divin: teologii romano-catolici (și într-o oarecare măsură și cei ortodocși răsăriteni) au invocat o distincție între chipul divin, care s-a păstrat după păcat, și „starea naturii pure” (*pura naturalia*) de dinainte de cădere, ce s-a pierdut, în timp ce teologii protestanți înclinau să „învețe că chipul divin [care consta în] sfințenie

și dreptate, era legat strâns de natura umană înainte de cădere”, dar că aceasta s-a pierdut prin căderea lui Adam și a Evei.

Toate acestea au căpătat o deosebită importanță în secolul al XIX-lea, întrucît doctrina creării speciale a omului avea consecințe teologice mai serioase decît cele ale doctrinei creației ca atare, fiind strâns legată nu numai de doctrina inspirației Scripturii, la fel cum era și creația, ci și de doctrina păcatului originar și cea a harului, ca și de instituirea divină a căsătoriei în Grădina Edenului – și, desigur, de doctrina întrupării Logosului ca „om universal”. Omul este, după cum învățaseră teologii creștini multă vreme, un „microcosmos”, pentru că, potrivit relației Vechiului Testament, întreaga lucrare a creației divine își atinsese apogeul prin crearea omului după chipul divin în a șasea și ultima zi. Acum „această relatare despre originea omului” după chipul și asemănarea divine era însă pusă în fața unei alternative la viziunea creștină despre lume, în diverse „credințe ciudate despre originea omului”. „Prin cuvîntul *chip*”, se afirma într-un răspuns creștin, „sînt înțelese atributele naturale ale lui Dumnezeu, prin care omul se aseamănă Creatorului său. Prin cuvîntul *asemănare* se înțelege asemănarea cu atributele morale ale lui Dumnezeu, conforme cu natura divină”. Datorită doctrinei creației după chipul divin, „nu există și nici nu poate exista o poziție mediană între umanitate și nonumanitate”; nu putea exista o verigă lipsă.

Cînd William Wilberforce, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, a rezumat doctrina creației omului ca fiind o creație în care am fost „făcuți la început după chipul lui Dumnezeu și încă purtăm unele semne șterse ale înaltei noastre origini”, el a continuat preocuparea din secolul său legată de semnificația chipului divin. Chipul consta în superioritatea față de restului creației, în trupul omenesc, dar mai mult decît în trupul omenesc, de vreme ce implica unicitatea sufletului între toate celelalte creaturi pămîntești și reflectarea de către acesta a înseși Treimii persoanelor Dumnezeirii, „o nestrîcioasă imagine a Dumnezeului slavei” și chip al dragostei divine. În acord cu aceste idei din secolul al XVIII-lea, o declarație reprezentativă din secolul al XIX-lea despre chipul divin îl descria drept cel prin care Dumnezeu a „împodobit omul cu cel mai înzestrat trup din toată creația, l-a dăruit cu rațiune, liber-arbitru, conștiință și suflet nemuritor”. Chipul nu consta numai în rațiunea umană sau în responsabilitatea

Mar. *Inst. symb.* 21 (1825:34)

Vezi *infra*, pp. 275-276

Ub. *Int.* 1.1.38 (1886-1:696)

Blach. *Log.* 9 (1882:102-103)

Vezi vol. 2, pp. 60-65

Vezi vol. 2, p. 112
Mac. *Prav. bog.* 76
(Tichon 1:427)

Hfmmn. *Enc.* 2.1.2
(Bestmann 194)

Clrk. *Darw.* (1873:10)

Tor. *Car.* 2.2 (1779-11:67)

Clrk. *Darw.* (1873:2-4)

Bush. *Nat.* 3 (1858:80)

Wilb. *Pr. Vw.* 5; 4
(1798:252; 152)

Amrt. *Theol. eclec.* 7.16
(1752-2:11:10); Terst. *Abr.*
1.8.8-10 (Becher 2:94-95);
Wslly. *Serm.* 1. int. 1
(Baker 1:117)

Felb. *Hnd.* 1 (1799:3)

Marc. *Inst.* 21.2.3 (Tomassini
3:315); Drnd. *Fid. vind.* 2.14
(1709:243-245)

Brnt. *Art.* XXXIX. 9
(1700:110)

Bec. *Löp. Sab. prod.* 1
(1752:8); Mën. *Did.* 2.3
(Blantës 119)
Wslly. *Serm.* 5.1.1
(Baker 1:184)

Kol. *Káz.* 2.15 (1844:199)

Hdge. *Syst. Theol.* 2.5.2
(1981-II:96-99); Spen. *Bed.*
1.1.30 (Canstein 1:193-195);
Slv. *Duch. ošn.* 1. int.
(Radlov 3:274)

Vezi vol. 4, pp. 184-189

Blms. Prot. 11; 23
(Casanovas 4:103; 234-236)
Blms. Ref. 11
(Casanovas 5:16)

Fil. Sl. 52 (Soč. Fil. 2:69)
Av. Par. Epit. 2.2.6
(1806:253-254)
Slv. Rus. égl. 3.7
(Rouleau 263)

Döll. Heid. Jud. 10.3.3
(1857:827)

Mnkn. Bl. 23 (1828:281)

Fapte 17,26
Mac. Prav. bog. 87
(Tichon 1:478)

Fil. Sl. 24 (Soč. Fil. 1:177)
Fac. 2,7 (AV)

Ciridge. Ref. 1.9
(Shedd 1:119-120)

Vezi vol. 1, pp. 289-339
Lacrđ. Conf. 60
(Poussielque 5:222)

Kierk. Begr. Ang. 1.3
(Drachmann 4:307)

Hdge. Syst. Theol. 2.7
(1981-II:123-124)

Wilb. Pr. Vw. 2 (1798:21)

Krth. Cons. Ref. 9
(1871:365-366)

Mac. Prav. bog. 93
(Tichon 1:507-512)

morală, ci în amîndouă. Negarea libertății voinței umane, pe care teologia romano-catolică a continuat să o denunțe ca pe una dintre „greșelile capitale” ale lui Luther și Calvin, conducea la o negare a creației după chipul lui Dumnezeu. Deși Dumnezeu stăpînește asupra omului la fel ca și asupra celorlalte creaturi, în cazul omului „l-a făcut pe acesta în mod individual al Său, pecetluindu-l cu pecetea Sa, chipul Lui”, care l-a făcut pe om împăratul creației și i-a dăruit suveranitate și libertate. Întrucît Făcătorul cerului și al pămîntului, Creatorul a toate după chipul Căruia a fost plămădită omenirea, este, potrivit învățaturii biblice, un Dumnezeu personal, chipul dumnezeiesc trebuia să fie reflectat și de personalitatea umană.

Din versiunea biblică a „obîrșiei omului”, care constă în creația lui Adam și a Evei după chipul divin ca strămoși comuni ai întregii umanități și, prin urmare, în obîrșia întregului neam omenesc din ei, rezultă că omenirea nu are o origine multiplă, ci o singură rasă, de vreme ce, după cum declara apostolul Pavel, Dumnezeu „a făcut dintr-un sînge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pămîntului”. În această stare primordială, „Adam și Eva erau desăvîrșiți și la trup, și la suflet”. Natura umană, ca „templu al lui Dumnezeu”, era „curată... și binecuvîntată, căci chipul lui Dumnezeu era întipărit în ea”. Cuvintele din relatarea creației: „și s-a făcut omul ființă vie” arată clar că omul „nu doar o avea, ci s-a făcut. Era ființa sa normală, cel mai intim eu, omul din om”. Așa cum învăța doctrina augustiniană a naturii și harului, Adam și Eva avuseseră harul divin în „îmbinare” (*concours*) cu natura. Totuși, cu cît prezentau interpreții povestirii creației mai extravagant slava cu care Adam a fost împodobit cînd a primit chipul lui Dumnezeu, „cu atît mai inexplicabil devenea faptul că a putut păcătui” și cu atît mai incredibilă întreaga relatare biblică, atît a creației, cît și a căderii.

Pentru oficialii doctrinei ortodoxe era însă clar și necesar „că relatarea încercării și a căderii omului nu este nici alegorie, nici mit, ci o istorisire adevărată”. Considerau afirmația legată de stricăciunea adusă de păcat, „în special baza și temelia creștinătății”, pentru că îl plasa pe om – în natură, în istorie sau în har – între Dumnezeu Creatorul și Hristos Răscumpărătorul. Cu toate că se simțeau în stare să prezinte această viziune a căderii și a păcatului originar („păcatul ereditar”, cum e numit în multe limbi) în toate aspectele ei ca aparținînd tradiției doctrinale creștine răsăritene și apusene, erudiția istorică a vremii

dezvăluia că pînă și în privința acestei doctrine părea să existe mai puțin consens în vechea tradiție doctrinală decît în legătură cu unele care acum erau controversate de moștenitorii tradiției. După cum afirmaseră oponenții lui Augustin, explicația sa privind păcatul originar fusese o inovație teologică; astfel, conform unui istoric ortodox grec, atît Augustin, cît și Pelagius se lăsaseră purtați în controversa lor pe tema păcatului și harului în „totală antiteză și exagerare extremă”. Spre deosebire de Augustin, Părinții Bisericii grecești, argumentînd „împotriva fatalismului viziunii păgîne asupra lumii” și a înțelegerii dualiste a păcatului originar în gnosticisim, făcuseră din apărarea liberului-arbitru un corolar necesar și primordial al chipului divin. Cînd ucenicii reformatorilor au împins exegeza lui Augustin (și Luther) la cuvintele psalmului „că iată întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea” la extrema dezbaterei pe marginea întrebării dacă, drept consecință a greșelii, păcatul originar a devenit parte a „esenței” naturii umane sau a fost un „accident”, nu mai discutau un punct de doctrină biblică, ci intraseră pe tărîmul metafizicii grecești.

În multe feluri, implicațiile ipotezei evoluționiste reprezentau un pericol și mai mare pentru doctrina păcatului originar decît pentru doctrina creației după chipul divin. Chiar și cei care nu acceptau istoricitatea literală a relațiilor din primul capitol al Facerii doreau să păstreze originea comună a neamului omenesc. Deși afirmația lui Pavel către atenieni conform căreia Dumnezeu „a făcut dintr-un sînge [adică din Adam] tot neamul omenesc” fusese folosită pentru a demonstra că întregul neam omenesc se trage dintr-o singură pereche de părinți, alt pasaj, „toți au păcătuit în el [Adam]”, devenise, în special datorită speculațiilor lui Augustin, *locus classicus* pentru argumentarea transiterii păcatului omenesc printr-o singură pereche de părinți. De aceea, răspunsurile creștine la evoluționism, din secolul al XIX-lea, care aveau tendința de a face din autoritatea și inspirația Scripturii problema primordială cînd se puneau în discuție originea speciilor și chiar obîrșia omului, au localizat în cele din urmă amenințarea fundamentală aici, în doctrina căderii și a păcatului originar. Rezumatul de referință din secolul XX al acestor răspunsuri din secolul al XIX-lea, enciclica lui Pius al XII-lea *Humani generis*, din 1950, respingea „poligenismul”, sugestia că „Adam» înseamnă un fel de mulțime a protopărinților”, bazîndu-se aproape exclusiv pe

Newm. Dev. 1, int. 16

(Harrold 20)

Vezi vol. 1, p. 329

Rtl. Unt. 2.35 (Ruhbach 35)

Krks. Ekkl. Hist. 95

(1897-1:300)

Thom. Chr. 30 (1856-1:375)

Döll. Gnos. 11 (1890:163-164)

Döll. Ref. 3 (1846-III:31)

Ps. 50,6

Döll. Ref. 3 (1846-III:490)

Vezi vol. 4, pp. 201-204

Rtl. Theol. Met. 6

(1887:55-65); Pus. Hist. 1

(1828-1:10-11; 35)

Holb. Evol. Scr. 8

(1892:253-254)

Fapte 17,26

Rom. 5,12

Vezi vol. 1, pp. 309-310

Vezi *infra*, pp. 323-325

fundamentele specifice potrivit cărora „este imposibil de înțeles cum o astfel de afirmație poate fi conformă celor expuse de izvoarele adevărului revelat și actele magisteriumului Bisericii referitor la păcatul originar, ce provine dintr-un păcat care a fost cu adevărat săvârșit de un singur Adam”.

Pentru „magisteriul” Bisericii Romano-Catolice, unul dintre pericolele majore din orice punct de vedere care părea că neagă doctrina augustiniană a păcatului originar era amenințarea că prin aceasta întreaga structură a doctrinei mariologice a Bisericii era subminată. Cu toate că ortodoxia răsăriteană și protestantismul continuau să se opună imaculatei concepții a Fecioarei Maria pe baza faptului că afirmația biblică „Toți au păcătuit” nu implica nici o excepție în afară de Hristos Însuși, această doctrină a devenit în cele din urmă oficială în 1854, prin contribuția papei Pius al IX-lea : „La început și înainte de veacuri” Dumnezeu a ales-o pe Fecioara Maria să fie Maica lui Hristos și de aceea „preabinecuvântata Fecioară Maria a fost păzită din prima clipă a concepției ei, prin harul special și prin binecuvântarea lui Dumnezeu atotputernicului și în baza meritelor lui Iisus Hristos, Mîntuitorul neamului omenesc, neatinsă de orice pată a vinei originare”. Doctrina imaculatei concepții, așa cum fusese elaborată în Evul Mediu tîrziu în primul rînd prin teologia lui Duns Scotus și cum devenise „obișnuită încă din vremea lui Scotus”, se străduia să păstreze unitatea a două învățături augustinienne: universalitatea păcatului originar produs prin căderea lui Adam și a Evei și privilegiul excepțional al Mariei. Promulgarea sa de către Conciliul de la Basel-Ferrara-Florența fusese negată nu pe motive concrete legate de doctrina ca atare, ci pe baze procedurale, legate de statutul schismatic pe care îl avea conciliul cînd a legiferat această doctrină. Ea continuase să se bucure de loialitatea și evlavie credincioșilor; acum părea necesar să fie proclamată oficială, mai presus de orice îndoială, atît pentru a apăra, împotriva dușmanilor bisericești și politici, autoritatea papei de a defini doctrine, cît și datorită atacurilor contemporane la adresa întregului sistem augustinian referitor la păcat și har.

Pentru tot mai mulți, nu numai din rîndurile romano-catolicilor, devenea evident că atît doctrina chipului divin, cît și cea a căderii omului se dezvoltaseră istoric – iar acum trebuiau să fie formulate teologic –, nu aprioric față de doctrina creației, ci a *posteriori* doctrinelor întrupării

Pi. XII. *Hum. gen.*
(AAS 42:576)

Chom. *Crk.* 9 (Karsavin 38);
Andrts. *Symb.* 2.6
(Regopoulos 201-202);
Grnvg. *Pr.* 12.iii.1837
(Thodberg 10:151-158)

Rom. 3,23

Krks. *Antipap.* 2 (1893:43-44)

Pi. IX. *Ineff.*
(*Pii IX Acta* 1:616)

Vezi vol. 3, pp. 100-101; 197;
vol. 4, pp. 89-101; 331-332

Hno. *Theol.* 5. pr.; 6.2.2.1
(1785-V:A2r; VI:408)

Vezi vol. 1, p. 323

Vezi vol. 4, pp. 95-96

Vezi *infra*, pp. 279-283

DmIs. Arch. 2.3 (1865:80-85)

Kbl. Oc. 3 (Pusey 137)

Wilb. Pr. Vw. 7 (1798:310)
Jam. Sac. Hist. 3.4
(1802-II:102)
Or. Cels. 6.63
(GCS 3:133-134)

Thom. Chr. 24 (1856-1:225)

Schl. Chr. Gl. 93
(Redeker 2:34-43);
Bau. Vers. 3.2 (1838:619-627)
Grnv. Pr. 26.xii.1825;
8.v.1823; 11.iv.1823
(Thodberg 4:49; 1:259; 2:167)

Lid. Div. 6 (1867:475-476)
Ces. V. Ges. Cr. 14
(1830:282)

Ces. V. Ges. Cr. 2 (1830:38)
Ces. V. Ges. Cr. 2 (1830:27);
Lacrd. Conf. 6.3
(Poussielque 6:232)

Blach. Log. 15 (1882:189)

Vezi vol. 4, pp. 79-80

Thom. Chr. 28; 34
(1856-1:261-269; 11:2-3);
Marc. Inst. 22.12.1
(Tomassini 4:81-83)

Grnv. Chr. Brnlr. 11
(Begtrup 9:433)

Mac. Prav. bog. 132
(Tichon 2:42-43)

Schl. Chr. Gl. 22
(Redeker 1:129-134)

Fil. Star. 4 (1855:67-84);
Mac. Rask. 1.4 (1858:84-88)

și mîntuirii: chipul consta în „bunătatea supranaturală, asemenea celei pe care Domnul o restaurează în noi prin harul Său”; iar „vina păcatului” putea fi estimată corect doar prin „satisfacția scumpă ce a fost cerută pentru a o răscumpăra”, ceea ce era „cea mai evidentă demonstrație” a sfințeniei și dreptății divine din întreaga istorie a lumii. Așa cum susținuse deja Origen împotriva lui Celsus, era esențială distincția „dintre ce este «după chipul lui Dumnezeu» și chipul Său... Chipul lui Dumnezeu este întîiul născut al întregii creații, însuși Logosul și adevărul”. Omul a fost creat după „chipul divin” (*Ebenbild Gottes*), dar Logosul, drept chip divin, a fost „chipul primordial” (*Urbild*) și, în această calitate, „chipul ideal” și „chipul veșnic al lui Dumnezeu”. Omul era „cea mai înaltă culme din universul vizibil”, dar Hristos, ca Logos, era „chipul real al lui Dumnezeu, oglindirea lui Dumnezeu în propria minte, prezentă veșnic în El”. Chipul lui Dumnezeu luase trup din Fecioara Maria. Așadar, opera de mîntuire a realizat mult mai mult decît o simplă restabilire a „dreptății originare” ce fusese dată la creație; mîntuirea a oferit o participare la dumnezeiasca fire însăși. „Învierea din morți a Domnului nostru Iisus Hristos”, spunea un predicator ortodox răsăritean, dezvăluise taina voii lui Dumnezeu „pentru mîntuirea și îndumnezeirea omului”. Această discuție referitoare la mîntuire ca „îndumnezeire” a reușit încă o dată, ca și în epocile anterioare, să producă speculații, fără a reuși nici de data aceasta să stabilească dacă ar fi existat sau nu o încarnare a Fiului lui Dumnezeu în cazul în care nu s-ar fi produs căderea în păcat.

Mai puțin controversată a fost insistența asupra faptului că, deși căderea în păcat a făcut întruparea necesară, chipul divin din om a fost cel care a făcut-o posibilă. De aceea, „erezile naturale” ale doctrinei despre Hristos puteau fi descrise nu doar în mod convențional drept cele care (cum a fost cazul arianismului) au negat divinitatea Sa completă și cele ce au negat omenitatea Sa (ca în cazul apolinarismului), ci și drept cele care păreau a-L face pe Hristos inutil (cazul pelagianismului) și cele ce păreau a face prezența Lui imposibilă (inclusiv maniheismul și panteismul). Chiar și în spatele disputelor neînsemnate dintre ortodoxia rusă și mișcarea rascolnicilor pe tema manierei corecte de a pronunța numele „Iisus” se află preocuparea de a identifica relația corectă a individului și a Bisericii cu El. Augustin, care a formulat doctrina păcatului originar, a văzut în chipul divin premisa indispensabilă

Aug. *Vera relig.* 44,82
(CCSL 32:241-242);
Wlb. *Inc.* 6 (1849:169)

Thom. *Chr.* 37 (1856-II:57)
Bush. *Vic. Sac.* 1.2
(1866:73); Iv. *Gd. Kn.* 9
(1887:187)
Slv. *Bogočlv.* 11/12
(Radlov 3:151)

Kbl. *Spir.* 89 (Wilson 163)

Mt. 22,42
Kierk. *Syg. Dd.* 2.2.3
(Drachmann 11:240)

Strss. *Chr.* 3
(Geischer 99-100)

Vezi *infra*, pp. 259-260

Bau. *Chrpart.* (Scholder 1:37)

2Cor. 5,16

Jam. *McGl.* 3 (1787:80)

Kierk. *Syg. Dd.* 2.2.3
(Drachmann 11:237)

Vezi vol. 1, pp. 267-277

Lid. *Div.* 6 (1867:472-475);
Jam. *McGl.* 4 (1787:115-119)

Slv. *Bogočlv.* 11/12
(Radlov 3:156)

Thom. *Chr.* 40 (1856-II:141)
Dnrn. *Pers. Chr.* 3.2.C
(1845-II:1261-1266)

Vezi vol. 1, pp. 74-76

a mîntuirii și a revelației. Asumîndu-și natura umană prin întrupare, Logosul nu a venit într-un mediu străin, ci în unul pe care îl pregătise deja, prin actul creației după chipul divin, pentru a locui în el. În calitate de chip divin în persoană, El a fost călăuza către natura lui Dumnezeu. Dumnezeu-omul a fost Al Doilea Adam.

În timp ce evlavia creștină nu făcea distincție între natura divină și cea umană ale lui Hristos, doctrina naturii Sale divine părea că este în pericol. Întrebarea familiară din Evanghelie „Ce vi se pare despre Hristos?” era încă, la fel ca înainte, „în realitate cea mai dificilă dintre toate”. Depășind cu mult sugestiile tentante ale predecesorilor săi, David Friedrich Strauss i-a criticat, în special pe Schleiermacher, pentru că nu au reușit să cadă de acord asupra elementelor de „mit” care apăreau în centrul, nu la periferia descrierii lui Iisus din Evanghelii. Scriitorii Noului Testament, spunea Strauss, „povestesc despre El în primul rînd lucruri care sînt supranaturale, dar noi putem accepta, tot în legătură cu El, numai ceea ce este natural”. De vreme ce astfel de pasaje „supranaturale” erau chiar cele care au servit dogmei Bisericii ca fundamente pentru hristologia ortodoxă, axarea erudiților secolului al XIX-lea pe aspectele istorice și literare în studierea Evangheliilor a ridicat inevitabil probleme de ordin teologic și doctrinal, cu mult înainte ca problema specială a „erorii eshatologice” din învățăturile lui Iisus să se impună atenției. Indiferent care i-au fost intențiile polemice originare, critica apostolului Pavel față de „cunoașterea lui Iisus după trup” li se aplica tuturor celor ce acum „elimină atît dumnezeirea lui Hristos, cît și adevărul răscum-părării aduse de El dintr-o lovitură”.

În același timp, Hristos trebuia văzut ca revelarea nu doar a lui Dumnezeu către om, ci și a omului către om: „El spune: «Acum vezi ce înseamnă a fi ființă umană»”. Doctrina ortodoxă a preexistenței, chenozei și preaslăvirii continua să fie modul normativ de interpretare a hristologiei Noului Testament în majoritatea Bisericilor, iar realitatea chenozei impunea reafirmarea doctrinei conciliare potrivit căreia în Hristos nu existase numai o voință divină, ci și o voință umană distinctă și liberă. Însă la unii teologi „chenoza”, înțeleasă ca un concept al „autolimitării divinului”, era dusă pînă la un punct care părea că atribuie suferința și moartea lui Hristos atît naturii Sale divine, cît și celei umane, punînd astfel în pericol presuposițiile dogmatice privind caracterul absolut și impasibil al lui

Slv. *Bogoŭ*. 11/12
(Radlov 3:151)

Mên. *Did.* 1.7 (Blantès 71)

Kierk. *Begr. Ang.* 1.2
(Drachmann 4:305)

Thom. *Chr.* 20 (1856-I:186);
Vnzi. *Rec.* 1.6 (1864-I:46)

Dry. *Apol.* 1.2.3.18
(1838-I:170-171)

Clrdge. *Ref.* 1.20
(Shedd 1:125)

Mhrl. *Ges. Schr.* 1.3
(1839-I:138)

Thom. *Chr.* 53 (1856-III:52)
Vezi vol. 3, pp. 157-171

Wilb. *Pr. Vw.* 2 (1798:46)

Wilb. *Pr. Vw.* 5 (1798:247)

Thom. *Chr.* 51 (1856-III:22)

Blach. *Log.* 14 (1882:162)

Döll. *Heid. Jud.* 7.4
(1857:532)

Jam. *MqGl.* 1 (1787:13)

Ces. *V. Ges. Cr.* 12 (1830:246)

Dumnezeu. În concepția paulină despre Hristos ca al doilea Adam părea că există un paralelism care făcea posibilă îndreptățirea „chipului dublu” al lui Dumnezeu în om, așa cum era reprezentat de paradis și de cruce; dar interpretările acestui paralelism sub forma unei „doctrine potrivit căreia cele două chipuri corespund unul altuia” au condus la o avertizare împotriva acestei teorii ce „nu explică nimic, ci încurcă totul”. Mai mult, era necesar să se înceapă cu Hristos Logosul drept „chip primordial al omului” și apoi să se continue, așa cum făcuseră Irineu și alți Părinți ai Bisericii precum Grigorie de Nyssa, cu interpretarea „mîntuirii ca reînnoire [a omului] după acest chip”. Într-o stare nedecăzută [a omului] revelația ar fi fost necesară pentru a împărtăși cunoașterea lui Dumnezeu, dar în starea de după cădere avea un nou scop în plus: să contracareze păcatul și să acorde mîntuirea.

Ca intervenție a lui Dumnezeu în viața omului și în istorie, iar apoi ca „lucrare a omului”, această „intenție de a modela mintea umană din nou după chipul divin” stătea în centrul doctrinei și vieții creștine, așa cum o arătase inițiativa lui Anselm legată de „credință în căutarea înțelegerii”. Deși era posibil să se spună, într-un sens, „că întruparea însăși este deja întemeierea (*Herstellung*) frăției cu Dumnezeu”, întruparea nu era „reîntemeierea” (*Wiederherstellung*) acestei frății, care survine numai prin mîntuire și împăcare, după cum, o dată în plus, arătasera speculațiile lui Anselm din *De ce S-a făcut Dumnezeu om*. Exponenții „schemei [anselmice] a mîntuirii prin răscumpărarea lui Hristos” l-au urmat, arătînd existența unei corelații între păcat și mîntuire. În consecință, după cum insistase și Anselm, o simplă „amnistie” nu era un mod de a ierta păcatele potrivit pentru un Dumnezeu drept, deoarece Dumnezeu nu-Și putea contrazice propria dreptate, care este chiar natura Sa; păgînismul recunoscuse deja necesitatea jertfelor pentru răscumpărare. Era „necesar pentru întreaga noastră credință și nădejde” să se facă distincție între relația pe care Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, o are cu Tatăl, potrivit căreia „El este dintotdeauna subiectul bucuriei Tatălui”, și relația pe care a avut-o „atît timp cît a purtat păcatele noastre”, potrivit căreia „a fost, în locul nostru, subiectul mîniei Sale”.

Astfel, Dumnezeu a poruncit moartea Fiului Său preaiubit. Chiar și teologii (sau în special ei) care nu au vrut să fie considerați susținători ai tradiției medievale și anselmice sau a vreunei tradiții postbiblice puteau afirma:

Camp. *Prcl.* 19.i.1837
(1875:267); Camp. *Syst.* 10
(1859:21-30)

Vezi vol. 4, pp. 208-209;
288-289

Döhl. *Ref.* 3 (1846-III:80)
Dmls. *Arch.* 3.2.1.1
(1865:126-141)

Makr. *Herm.* Iac. 2.14
(1891:2339); Blach. *Log.* 2
(1882:22-46)

Vezi vol. 4, pp. 351-352

Marc. *Inst.* 25.2 (Tomassini
4:276); Fil. *Ent.* (Sondakoff 8)

Bush. *Vic. Sac. int.* (1866:30)
Chan. *Calv.* (AUA 459)

Chan. *Un. Chr.* 2 (AUA 376)

Klith. *D. G.* 37 (1839:87)

Jam. *Sac. Hist.* 3.13
(1802-II:349)

Slv. *Bogočlv.* 11/12
(Radlov 3:150-151)

Bau. *Vers.* 1.2.1 (1838:169)

Bau. *Christpart.*
(Scholder 1:71)

„Faptul că moartea sau jertfa lui Hristos este cea mai însemnată jertfă pentru păcat și singura jertfă pentru păcat e o doctrină cardinală a protestantismului”. Teologii romano-catolici au criticat doctrina Reformei despre îndreptățire ca imputare pe motiv că alterase în mod esențial doctrina mântuirii ca satisfacție; în expunerea lor legată de „dreptatea credinței”, teologii ortodocși răsăriteni au criticat-o pornind de la faptul că nu a reușit să facă distincția între „prima îndreptățire”, care vine numai din credința în meritul lui Hristos, și „îndreptățirea” de la Judecata de Apoi, ce se va baza pe fapte și pe credință, de vreme ce credința fără fapte va fi inutilă atunci. Totuși, în opoziție față de respingerea sociniană a doctrinei satisfacției substitutive prin moartea lui Hristos, teologii romano-catolici și cei ortodocși răsăriteni puteau încă să declare ca fiind un consens ecumenic faptul că „tot restul creștinătății”, romano-catolici, ortodocși răsăriteni sau protestanți, refuză să se mulțumească cu ideea că „mântuirea” prin moartea lui Hristos a fost doar „metaforică, nu reală sau adevărată”.

Cu toate acestea, cea mai neobișnuită caracteristică a discuțiilor despre mântuirea prin crucea lui Hristos, din secolul al XIX-lea, era sentimentul împărtășit de mulți că, „dacă Hristos ar fi murit doar pentru a regla un cont sau o pedeapsă... ar trebui ca sufletul să fie foarte nemulțumit, cel puțin de atitudinea lui Dumnezeu, și chiar să simtă o undă de repulsie” și „de dispreț”. Unii au mers atât de departe încât au afirmat că doctrina ortodoxă a răscumpărării prin moartea lui Hristos „privează moartea Lui de interes, slăbește compasiunea noastră față de suferințele Sale și, dintre toate, stimulează cel mai puțin dragostea față de Hristos”. Se percepea faptul că atenția acordată de Părinți și de conciliile Bisericii Treimii și persoanei lui Hristos cauzase neglijarea doctrinelor soteriologice – cu excepția unei încercări a lui Anselm – pe parcursul dezvoltării doctrinei creștine și faptul că ele își revendicau locul abia acum. În ciuda definiției convenționale a jertfei ca „substituire și pedepsire a celui nevinovat în locul celui vinovat”, explicația lui Anselm referitoare la tranzacția implicată de mântuire a ajuns subiect al criticilor datorită preocupării sale „juridice” excesive față de satisfacerea dreptății divine: dragostea divină nu a intrat în calculele lui Anselm decât la sfârșit. O astfel de teorie a mântuirii ignora și contextul polemic al reliefării de către Pavel a morții lui Hristos. Încercările anterioare de a

Thom. Chr. 59
(1856-III:189-198)

Wms. Res. 4.13
(Tr. Tms. 87:38)

Rtl. Recht. 1.4.21
(1882-I:141-145)

Rtl. Recht. 1.6
(1882-I:256-346)

Rtl. Recht. 2.3.29
(1882-II:246)

Gal. 1.4; Ef. 5.2

Rtl. Recht. 2.3.27
(1882-II:228)

Vezi vol. 3, p. 165
Rtl. Unt. 2.50
(Ruhbach 43-44)

Rtl. Recht. 3.6.50
(1882-III:438)

formula o doctrină a răscumpărării, cum a fost cea a lui Origen, împotriva căreia fuseseră îndreptate criticile lui Anselm, au dovedit, la o analiză mai atentă, că au expus mesajul evanghelic mai fidel decît se presupusese. Deși Anselm a luat în calcul dogma ortodoxă a celor două naturi în Hristos în construcția sa referitoare la semnificația răscumpărării, Părinții Bisericii abordaseră problema într-o manieră opusă: „Hristos cel răstignit este prima doctrină propovăduită; cunoașterea dumnezeirii Domnului nostru ajunge să o învețe toată lumea”.

Nu a existat probabil nici o revizuire a acestei doctrine mai serioasă în examinarea ei istorică și întemeierea exegetică sau mai influentă în propunerea unei alternative la teoria anselmică decît cea a lui Albrect Ritschl, a cărui lucrare în trei volume *Doctrina creștină a îndreptării și împăcării* – primul volum dedicat istoriei, al doilea exegezei biblice, iar al treilea teologiei sistematice –, constituie ca o dogmatică scrisă din perspectiva îndreptării și a împăcării. Ordinea celor două doctrine în titlu este semnificativă: Ritschl credea că el este cel ce recuperează centralitatea doctrinei Reformei despre îndreptățirea prin credință ca fundament pentru orice doctrină a împăcării și răscumpărării, punîndu-le în legătură invers, așa cum făcuse dogmatica protestantă clasică, a subordonat învățătura reformatorilor despre îndreptățirea teoriei medievale anselmice a împăcării. Această teorie nu ar fi trebuit să fie acceptată atît de ușor cum o făcuseră succesorii reformatorilor (deși nu era cazul reformatorilor înșiși). Nu numai că ea conținea, „pe lîngă afirmații despre valoarea mîntuitoare a morții lui Hristos, aranjate după schema conceptului de *jertfă*, și alte cîteva din epistolele apostolice care nu au legătură cu acest mod de a vedea moartea Lui”, ci folosirea ideii de *jertfă* în epistolele pauline nu trebuia interpretată ca și cînd „Pavel ar fi intenționat să promulge o dogmă”. Mai curînd, așa cum Biserica învățase de mult, Hristos trebuia privit ca *jertfă* și ca preot. De aceea, „supoziția anselmică a unei antiteze între harul sau dragostea lui Dumnezeu și dreptatea Sa, care în relație cu omenirea păcătoasă ar conduce la o contradicție ce trebuie rezolvată prin lucrarea lui Hristos, este nebiblică”.

Progresul împărăției

Albrecht Ritschl propusese înlocuirea schemei anselmice a împăcării și îndreptățirii, așa cum erau aceste doctrine învățate – și în această ordine, cu împăcarea obiectivă urmată de îndreptățirea subiectivă – și de protestanți, și de romano-catolici (în ciuda diferențelor dintre ei în privința doctrinelor îndreptățirii prin credință și a îndreptățirii prin credință și fapte bune), cu redescoperirea semnificației centrale a „proclamării [originare] a împărăției lui Dumnezeu”, ce era „ideea dominantă a lui Iisus” în evangheliile sinoptice, deși lipsea din epistolele Noului Testament: nu proclamarea îndreptățirii sau a împăcării ori, în ultimă instanță, a mântuirii (așa cum fuseseră acestea trei înțelese în mod tradițional de toate Bisericele), ci stăpînirea lui Dumnezeu. Concentrîndu-se asupra împărăției lui Dumnezeu și făcînd eforturi pentru a recupera această idee ca temă doctrinală, Ritschl reflecta o preocupare ce devenise generală în rîndul contemporanilor săi, ca parte centrală a atenției acordate de ei „fundamentului credinței în Dumnezeu și al credinței în Hristos”, pe care era întemeiată Împărăția lui Dumnezeu, ca stăpînire a dreptății în spiritul uman și a iubirii în inima oamenilor. Ca și apostolii, prin urmare, „toți învățătorii adevărului moral” se puteau considera fără exagerare a fi „ambasadorii celui mai mare dintre împărați”. Cu toate că doctrina despre împărăția lui Dumnezeu nu era o dogmă a Bisericii în sensul strict al cuvîntului, istoria ei era punctul central al unuia dintre primele capitole ale celei dintîi „istorii a dogmei”. Avea să devină și o premisă fundamentală a teologiei evangheliei sociale către sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX.

Împărăția lui Dumnezeu era, după cum se exprima Ritschl, atît „supranaturală”, cit și „supralumească”; totuși, exista „pentru a păstra adevărul pe pămînt”, fiind obligată, după cum spunea evanghelia, să „se ia prin străduință” în istoria și societatea omenești. Preocuparea pentru împărăția lui Dumnezeu în secolul al XIX-lea a fost probabil exprimată cel mai succint în cuvintele unui romano-catolic francez: „Veșnicia și înaintarea împărăției lui Iisus Hristos”; după cum spunea alt romano-catolic francez, comentînd a doua cerere din Rugăciunea domnească, „împărăția Sa vine progresiv”. Se manifesta o tendință de „progres”, ca trăsătură a credinței și învățăturii creștine, în rîndul tuturor confesiunilor; un istoric protestant al

Vezi vol. 4, pp. 182-197
Rtl. *Recht*. 2.1.5
(1882-II:26-34);
Sbd. *Und*. 1 (1933:4)

Rtl. *Recht*. 2.4.33
(1882-II:296)

Lam. *Par. cr*. 37
(Forgues 11:142)

Cldrge. *Ref*. 4 1 (Shedd 1:146)

Mnechr. *D. G.* 1.2.1
(Coelln-Neudecker 1:41-76)

Vezi *infra*, p. 343

Rtl. *Unt*. 1 8 (Ruhbach 17)
Lam. *Déf*. 16
(Forgues 5:166-167)

Mt. 11,12
Lam. *Par. cr*. 22
(Forgues 11:84)

Lacrd. *Conf*. 40
(Poussielque 4:95-123)

Mt. 6,10
Lam. *Ep*. 8.vi.1834
(Forgues 14:371)

doctrinei putea descrie „schimbarea” care se produsese în confesiunea sa începînd din secolul al XVIII-lea ca „progres”, iar un erudit biblist romano-catolic putea folosi același termen pentru a descrie ce se întîmpla cu hermeneutica biblică, în cadrul Bisericii sale cel puțin. Deși „nu există și nu poate exista progres la Dumnezeu, adică în caracterul Său”, era totuși adevărat că în istoria „căilor lui Dumnezeu” – de exemplu, în contrastul dintre Vechiul și Noul Testament sau dintre stadiile primare ale creștinismului și prezent – exista un progres real.

Tema progresului nu era, în secolul al XIX-lea, restrînsă doar la interpretarea împărăției lui Dumnezeu și a mesajului creștin, ci se manifesta în literatura, psihologia, istoria și științele naturale ale vremii. „Lumea este cuprinsă ca niciodată înainte”, observa un teolog, „de ideea progresului”. Dintre teologi, cei mai receptivi critici ai filozofiei evoluționiste recunoșteau că, în ciuda pericolului pe care îl reprezentau pentru doctrina creștină a originii lumii și a umanității, cele mai dăunătoare consecințe ale acestei filozofii sînt mai degrabă implicațiile pentru eshatologia și teleologia creștine și pentru descrierea biblică a destinului uman. Nu „evoluția sau selecția naturală dă caracterul special ori importanța darwinismului”, observa un teolog critic, ci „faptul că darwinismul respinge orice formă de teleologie sau doctrina cauzelor finale” prin „neacceptarea unui plan¹ în originea speciilor”. Dacă această „luptă împotriva scopului” a avut succes, „teleologia și, prin urmare, mintea sau Dumnezeu sînt în mod explicit alungați din lume”. Fără teleologie era imposibil să se înțeleagă „ceea ce înseamnă faptul că lucrările supranaturale ale lui Dumnezeu sînt exprimate în legi fixe”. Era important să nu se uite că termenul *progres* poate fi foarte ambiguu; existase astfel și un „progres al ateismului”, al anarhiei și al secularizării.

De aceea, o parte importantă a răspunsului teologic la evoluționism o constituiau și credința în „progresul împărăției lui Dumnezeu” și conștientizarea faptului că „religia adevărată se dezvoltă în concordanță cu progresul vremii”, așa cum se întîmplase la începuturile evangheliei. Încercînd să facă din Hristos excepția la procesul evoluționist, teologi filozofi precum James İverach din Aberdeen, care intenționa să armonizeze evoluția cu teologia, recurseseră

1. În original, *design*, termen utilizat frecvent în zilele noastre pentru a desemna proiectul divin de creare a lumii (n. trad.).

Klftb. D. G. 28 (1839:57)

Ub. Int. 2. prol. (1886-III:8)

Bush. Vic. Sac. 1.2 (1866:62)

Bush. Nat. 8 (1858:221)

Jam. Sac. Hist. 1.1
(1802-I:147-148); Clrk.
Darw. (1873:22)

Hdge. Darw. (1874:52; 168)

Iv. Chr. Evol. 4 (1894:50-68)

Hdge. Syst. Theol. 2.1.2
(1981-II:23)

Bush. Nat. 9 (1858:264)

Slv. Soph. 2.1 (Rouleau 54)

Slv. Rus. égl. int.
(Rouleau 146-147)

Lam. Indiff. 25
(Forgues 3:141)
Lam. Indiff. 37
(Forgues 4:390)

la credința în împărăție, argumentînd că acceptarea evoluției ca metodă a lucrării divine însemna că revelația este „parte a procesului de evoluție ce are ca scop și sfîrșit instaurarea împărăției lui Dumnezeu”. Punctul culminant și concluzia unei serii de conferințe apologetice susținute de Iverach chiar înainte de sfîrșitul secolului sub titlul *Teismul* erau constituite de o afirmare a credinței că „acest Dumnezeu este reprezentat ca muncind din greu de-a lungul secolelor pentru a-l face pe om și a-l ridica la acel ideal divin valabil pentru fiecare și pentru toți în împărăția lui Dumnezeu”.

Încă din perioadele patristică și medievală, expresia „împărăția lui Dumnezeu” fusese adesea echivalată cu „Biserica” și la fel era și în această perioadă. Universul era o monarhie în care Atotputernicul este împărat; dar, așa cum afirmase Gerson, „Biserica a fost întemeiată de Hristos pe un monarh mai mare decît toți”, adică pe Petru și succesorii săi, cînd le-a dat cheile împărăției cerurilor și toate „privilegiile și făgăduielile” ce decurg din aceasta. Acceptarea de către ortodoxia răsăriteană a identificării Bisericii cu împărăția lui Dumnezeu pe pămînt era însoțită de un avertisment împotriva „falsei teocrații” și a „clericalismului abstract” și de reamintirea faptului că cheile împărăției le fuseseră date ulterior¹ tuturor apostolilor, nu numai lui Petru; puterea și măreția împărăției lui Hristos trebuiau căutate mai ales în cruce, nu în autoritatea lumească a Bisericii. Cînd s-a pus întrebarea: „Împărăția cerului există pe pămînt?”, răspunsul imediat, nu numai al romano-catolicilor și al ortodocșilor răsăriteni, a fost: „Biserica lui Hristos este răspunsul viu la această întrebare”. În 1834, unul dintre *Tratatele potrivite vremurilor*, publicat de Mișcarea de la Oxford pentru reînnoirea Bisericii Angliei, avea titlul *Împărăția cerurilor*; potrivit altui tratat, apărut patru ani mai tîrziu, „Biserica realizează împărăția”, deși „în secret”.

1. Ulterior mărturisirii lui Petru: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu” și răspunsului lui Iisus: „...Și Eu îți zic ție, că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea...” (Mt. 16,16.18), despre care teologi ca Gerson, exprimînd părerea oficială a Bisericii Romano-Catolice, consideră că reprezintă fundamentul biblic al primatului papal. Acordarea „cheilor Împărăției” tuturor apostolilor este considerată în acest context afirmația lui Iisus: „Oricîte veți lega pe pămînt vor fi legate și în cer și oricîte veți dezlega pe pămînt vor fi dezlegate și în cer” (Mt. 18,18) (n. trad.).

Iv. *Chr. Evol.* 11 (1894:207)

Iv. *Thsm.* 10 (1899:318-319)

Vezi vol. 3, pp. 41-42
Lam. *Indiff.* 17
(Forgues 2:121)
Gers. *Aufer* 8
(Glorieux 3:298)
Lam. *Rel.* 6.1
(Forgues 7:126-127)
Gr. XVI. *Tr. disc.* pr. 25
(Battaggia 42-44)

Ces. *St. eccl.* 1.1 (1881:13)

Slv. *Bogočlv.* 2
(Radlov 3:14-15)
Slv. *Kril.* 22
(Radlov 2:155-159)

Mt. 18,18

Fil. *Sl.* 77 (Soč. *Fil.* 2:213)

Hrth. *Es.* 9:6 (1883:130)

Lid. *Div.* 3 (1867:178)

Hrsn. *Knghm.* (Tr. *Tms.* 49)

Wms. *Res.* 6.4
(Tr. *Tms.* 87:93-98)

Formele anterioare de jenă față de o astfel de identificare facilă a Împărăției cu Biserica, mergînd pînă la Reformă și la mișcările reformatoare medievale, s-au intensificat ca urmare a gîndirii istorice, exegetice și teologice din secolul al XIX-lea. Așa cum reconsiderarea autenticității istorice a Evangheliei lui Ioan pune sub semnul îndoielii ortodoxia doctrinei Treimii, întrebările legate de atribuirea epistolelor pastorale apostolului Pavel anulau o parte din sprijinul biblic pentru instituțiile Bisericii. Formule biblice precum „casa lui Dumnezeu” și, mai mult decît oricare alta, „trupul lui Hristos” erau metafore mult mai adecvate pentru a defini Biserica decît „împărăție”. Identificarea augustiniană a Bisericii cu Împărăția avusese, uneori, printre alte efecte, tendința de a plasa eshatologia pe un loc minor la sfîrșitul teologiei sistematice, prejudiciind foarte mult înțelegerea a ceea ce Noul Testament și primele veacuri creștine înțeleseseră prin *Biserică* sau *împărăție*. Pe această bază exegetică și istorică, ortodocșii răsăriteni și protestanții au atacat romano-catolicismul deoarece folosește împărăția lumii acesteia pentru a apăra adevărul lui Dumnezeu, pentru că face „din Biserică o continuare a activității împărătești a lui Hristos” și pretinde că El a abdicat și a delegat autoritatea împărătească ierarhiei Bisericii. Atacul era îndreptat și împotriva protestanților care, preluînd viziunile romano-catolice despre Biserică și unitatea sa, estompau distincția dintre cele două tradiții.

Opunîndu-se în același timp „greșelii” (*Vildfarelse*) „papistă” și protestante în interpretarea „adevăratei Împărății” a lui Hristos, Nikolai F.S. Grundtvig a rezumat cea mai mare parte a gîndirii contemporane cînd a făcut din ceea ce un teolog grec ortodox numea „ideea de Împărăție” una dintre temele predicilor și scrierilor sale. Nu era de ajuns ca Hristos să fie văzut ca proroc, cum erau tentați să facă atîția protestanți contemporani, pentru că tocmai „puterea împărătească adevărată și suveranitatea” îl deosebiseră de alți proroci ai lui Israel. A avut un titlu împărătesc, iar ziua înălțării Sale la ceruri a reprezentat „ceremonia de încoronare a Împăratului Iisus Hristos”. Aceasta însemna, așa cum reieșea clar din răspunsul lui Hristos către Pilat, că împărăția Sa este cerească, „nu este din lumea aceasta”. Nu era o structură politică, ci o „împărăție a adevărului”, a dreptății divine și a păcii veșnice. În predicile și scrierile sale despre Împărăția lui Dumnezeu, Grundtvig exprima și sentimentul generalizat că epoca

Vezi vol. 4, pp. 119; 129-130; 205; 215-216

Vezi *supra*, pp. 231-232
Schl. *Ein. N. T.* 2.1.51
(Reimer 7 172-176)

Bau. *Chr.* 2 (Scholder 3:121)
Ier. Niž. *Uč. C.* (1864:446)

Thom. *Chr.* 81
(1856-IV:363-364)

Rtl. *Ges. Auf.* 5 (1893:158)

Slv. *Bogočlv.* 2 (Radlov 3:14)

Drnr. *Syst.* 146; 127
(1879-II:878-879; 686)

Bau. *Episk.* (Scholder 1:417)

Grnv. *Pr.* 25.iii.1838
(Thodberg 11:158)

Hrth. *Thrsk.* 2.2 (1895:279)

Grnv. *Pr.* 17.iii.1833
(Thodberg 6:145)

Grnv. *Pr.* 21.xi.1824
(Thodberg 2:397); Blach.
Log. 31 (1882:374-375)
Grnv. *Pr.* 31.v.1832
(Thodberg 5:206)

In. 18.36
Grnv. *Pr.* 25.iii.1832
(Thodberg 5:106)
Grnv. *Chr. Snd.*
(Begtrup 4:578)
Grnv. *Pr.* 1.i.1823
(Thodberg 1:98); Hrth. *Es*
52:7 (1883:461)

Vezi *infra*, p. 316

Bush. *Chr. Nurt.* 1.4
(Weigle 74-75)

Hrth. *Thrsch.* 2.2
(1895:250-251)
Lc. 17,21

Mynst. *Pr.* 37 (1845-II:39-50)
Mynst. *Pr.* 60
(1845-II:336-350)

Kbl. *Spir.* 33 (Wilson 62)

Clrdge. *Ref.* 4.23
(Shedd 1:173)

Mntl. *Lib. égl.*
(Lecoffre 1:397)

Vezi vol. 1, pp. 175-177
Mhler. *Pat.* 3 (Reithmayr 850)

Vezi *infra*, pp. 326-336
Lam. *Av.* 18.x.1830
(Forgues 10:151)

Krth. *Rel.* (1877:29)
Thom. *Chr.* 82
(1856-IV:370-404)

Rtl. *Ges. Auf.* 5 (1893:158)

Rtl. *Unt.* 1 (Ruhbach 5-33)

Rtl. *Unt.* 1.5 (Ruhbach 15)

Lam. *Indiff.* 36
(Forgues 4:358)

individualismului extrem crea o conștiință nouă și mai profundă a naturii corporatiste a întregii vieți omenеști și, prin urmare, și a vieții creștine. „Venirea Împărăției” nu trebuia percepută doar „individual”, ci „universal”, pentru că Hristos își exercită stăpînirea atît asupra popoarelor, cît și asupra fiecărei persoane: Împărăția lui Dumnezeu este și „înăuntrul vostru”, și „printre voi”. Predici intitulate „Cum se definește Biserica lui Hristos?” și „Ce ar trebui să facem pentru îmbunătățirea Bisericii?” exprimau atît hotărîre, cît și speranță, „o speranță [încurajatoare] și crescîndă că o generație mai bună este pe cale să apară” în Biserică.

„Generația mai bună” nu trebuia înțeleasă în nici un caz ca referindu-se la vremuri mai ușoare pentru Biserică. „Înțelepciunea istoriei Bisericii” arăta că „în vremuri de pace Biserica se poate întinde mai mult și se zidește în plan [spiritual] orizontal, dar în vremuri tulburi se ridică mai mult pe verticală” și în profunzime; tocmai aceasta făcea acum. „Puterea schismei”, manifestată, spre exemplu, în Rusia, se epuizase; exista acum o deschidere către descoperirea la Părinți Bisericii, cum ar fi Ciprian, a unor resurse pentru o viață și o unitate noi ale Bisericii, precum și ale unei „credințe ferme” – care avea să devină o credință dominantă și universală în secolul următor – că în lumea creștină avea loc un „progres succesiv” către o unitate autentică și catolică. Protestanții continuau să vorbească despre aceasta ca despre o „unitate cunoscută în esență sa numai de Dumnezeu, strînsă în legături nevăzute”, și să distingă elementele vizibile de cele nevăzute ale „formei empirice a Bisericii”. Dar, tot în Bisericile protestante, reînnoirea liturgică și atenția acordată acum tradiției apostolice și catolice le dădea multora sentimentul că a fost depășit impasul eclesiologic al Reformei. Chiar și Ritschl, deși atacase modul cum se făcuse legătura între „Împărăție” și „Biserică” în tradiția catolică, definea totuși Împărăția lui Dumnezeu, în capitolul „Doctrina împărăției lui Dumnezeu”, ce deschidea rezumatul pe care îl făcuse doctrinei creștine, „scopul universal al comunității (*Gemeinde*) ce fusese întemeiată prin revelația lui Dumnezeu în Hristos și rezultatul comun al acesteia în sensul că membrii săi sînt legați unii de alții printr-un mod comun prescris de a interacționa”.

Un motiv de optimism legat de „progresul împărăției” era „minunata privesc a triumfului religiei creștine”, prin numărul crescînd de convertiri din Europa și de pe celelalte

continente. „Zelul neobosit” al misionarilor pătrunsese în locuri și la popoare îndepărtate, abolind obiceiurile lor barbare, corectându-le viciile și făcând un „progres evident către o stare superioară”. Deși descoperirea teritoriilor de peste mări ridicase probleme pentru înțelegerea creștină a cunoașterii naturale a lui Dumnezeu și a legii naturale, a devenit și o ocazie pentru dezvoltarea fără precedent a activității misionare, pe care, ca să facem o comparație, romano-catolicii o interpretau ca fiind datorită de a le aduce necreștinilor o instituție mîntuitoare în care să fie încorporați, iar protestanții drept datorită de a propovădui cuvîntul lui Dumnezeu care să-i convertească. Însă nu toți romano-catolicii percepeau această datorie astfel; ei afirmau, mai curînd, că, atunci cînd „Iisus i-a trimis pe apostoli să cucerească lumea, le-a dat crucea”, nu puterea politică și militară, și le-au amintit protestanților cît de mult le-a luat moștenitorilor Reformei protestante să redescopere imperativul misionar. Reacționînd la „excese și extravagantele” cunoscute ale mișcării de redesteptare, și unii protestanți au avertizat că Biserica s-a bazat prea mult pe „cucerire”, în loc să pună accentul pe „creștere”: țelul Bisericii și al educației ei era „ca pruncii să crească creștin și să nu se știe niciodată ca fiind alții”.

„Împărăția lui Dumnezeu”, se străduia Ritschl să explice, „este întru totul un concept religios”, nu transpunerea în religie a vreunui concept esențialmente moral. El exprima o acțiune a lui Dumnezeu îndreptată înspre umanitate, dar, în această calitate, Împărăția era în același timp o datorie omenească, de vreme ce stăpînirea lui Dumnezeu se întindea în lume numai prin ascultarea din partea oamenilor. Aceasta făcea să fie nu numai un concept religios, ci și „ideea fundamentală a eticii”. Deoarece termenul *împărăție* era însă antitetic față de individualismul pentru care Ritschl a criticat atît de sever versiunile pietiste ale credinței Reformei, o etică a împărăției trebuia să se adreseze dimensiunii colective a existenței umane, mai ales în forma în care aceasta era concretizată în stat și națiune. Deși articularea teologică a responsabilității creștine față de lume avea să-și atingă formulările definitive mai tîrziu, prin evanghelia socială în protestantism și enciclicele sociale în romano-catolicism, atenția acordată în secolul al XIX-lea fundamentelor creștine ale viziunii despre lume trebuia să vizeze și aceste preocupări.

Acest lucru a luat o varietate de forme, care nu erau conturate numai de premisele doctrinale examinate aici,

Lam. Indiff. 36
(Forgues 4:376)

Vezi *supra*, p. 155

Hfmann. Enc. 2.2.1.1
(Bestmann 264-265)

Lam. Av. 7.iv.1831
(Forgues 10:283)

Blms. Prot. 45
(Casasnovas 4:470-473)

Edw. Sm. Thts. 4
(Miller 4:410)
Bush. Chr. Nurt. 1.2
(Weigle 46-47)

Bush. Chr. Nurt. 1.1
(Weigle 4)

Rtl. Recht. 3.1.6 (1882-III:29)
Rtl. Unt. 1.26-33
(Ruhbach 29-33)

Rtl. Piet. 42 (1880-II:548-549)

Vezi *infra*, pp. 336-347

CVat. (1869-1870) 4
(Alberigo-Jedin 811-816)

Dup. *Souv. pont.* 9
(1860:167-182)

Kbl. *Nat. Ap.* (1833:7)

Kbl. *Nat. Ap.* (1833:10-12)

Siv. *Rus. égl.* 3.11
(Rouleau 289)

Mac. *Prav. bog.* 117
(Tichon 1:583-589)

Mt. 22,21

Siv. *Krit.* 22 (Radlov 2:158);
Siv. *Bogočlv.* 2 (Radlov 3:14)

Fil. *Sl.* 44 (*Soč. Fil.* 2:13)

In. 18,36

Fil. *Sl.* 4 (*Soč. Fil.* 1:24)

McGl. *Ess.* 1.6 (1786:105)

Lam. *Av.* 10.x.1831
(Forgues 10:382)

Lam. *Par. cr.* 38
(Forgues 11:147)

Prov. 8,15

Lam. *Rel.* 10 (Forgues 7:300)

ci și de structurile politice ale diferitelor popoare ale creștinătății. Astfel, Constituția Dogmatică despre Biserică de la Primul Conciliu de la Vatican, din 1869-1870, a fost formulată în contextul luptei Bisericii împotriva „unei Italie fără papalitate” și a unui secularism anticlerical militant manifestat pe tot cuprinsul lumii creștine. În „predica inaugurală”¹ din 1833, Keble a articulat, într-un context anglican, dar în termeni ale căror implicații erau mult mai largi, preocupările religioase fundamentale ce stăteau la baza crizei politice și a celei doctrinale. Așa cum a explicat în deschiderea predicii, a făcut aceasta pe baza „acelei părți din Sfânta Scriptură care ne arată voia Stăpînului lumii în legătură mai directă cu conducerea civilă și națională a omenirii”; după cum explica el, „în chip natural apelăm la Vechiul Testament cînd sînt în discuție probleme de doctrină publică, greșeli publice și pericole publice”. Atît indivizii, cît și națiunile, „după ce L-au acceptat pe Dumnezeu ca Împărat”, erau acum în mare pericol de a „renunța la rigorile” acestei guvernări monarhice.

Într-un context politic total diferit, ortodoxia rusă atribuia, la rîndul ei, semnificația regalității lui Hristos Bisericii, iar mărturia tradițiilor biblice și patristice în favoarea providenței speciale a lui Dumnezeu „regatelor și popoarelor”, nu unor persoane, mai ales că porunca lui Hristos de a-i da cezarului ce este al cezarului fusese dată într-o vreme în care cezarul se afla în afara împărăției lui Dumnezeu, pe cînd acum el intrase în această împărăție. Această providență implica faptul că există o „ungere de la Dumnezeu” specială pentru țar, dar, de asemenea, cuvintele lui Hristos către Pilat „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta” încă mai erau valabile pentru Biserica din toate timpurile. Și pentru un radical scoțian, aceste cuvinte „vorbeau despre o împărăție despre care [Pilat] nu auzise pînă atunci”. Încercînd să delimiteze Biserica, în calitatea ei de împărăție veșnică, de creșterea și căderea împărățiilor și instituțiilor lumești, un teolog și literat romano-catolic francez, Félicité Robert de Lamennais, a afirmat că prin învierea Sa Hristos biruitorul îi învinsese pe „slujitorii stăpînitorului lumii acesteia”, iar în calitatea Sa de întrupare a Înțelepciunii descrise în Cartea Proverbelor declarase: „Prin Mine domnesc regii”. De aceea, papa era într-adevăr „suveranul pontif, vicarul lui Iisus Hristos pe

1. Vezi n. 1, p. 215 (n. trad.).

Lam. Av. 7.xii.1830
(Forgues 10:197; 199)
Gr. XVI. Mir. (ASS 4:341-342)

Clrdge. Const. 1.9; 2
(Coburn 10:81; 118)

Mc. 1,14-15
Jam. Sac. Hist. 2.2
(1802-1:308-309)

Rtl. Unt. 1.7 (Ruhbach 16)

Dry. Apol. 2.3.52
(1838-II:195-196)

Blach. Log. 45 (1882:513)

Mac. Prav. bog. 267
(Tichon 2:641); Ier. Niž.
Uč. C (1864:442)
Ioan Kv. Jub. Sbor. 7
(1899:513-520)
Mt. 25,34; Ces. V. Ges. Cr. 10
(1830:190)

Dnr. Syst. 154 (1879-II:960)

Lid. Div. 2 (1867:109)

Kbl. Nat. Ap. (1833:26)

pămînt”, dar acest lucru implică „totala separare a Bisericii de stat”. Nici chiar aceasta nu ar fi fost însă de ajuns pentru a satisface papalitatea, care a condamnat pe Lamennais sau pe criticii romano-catolicismului, ce priveau „recunoașterea oricărui alt cap vizibil al Bisericii decît domnul nostru suveran, regele [englez]”, ca un gest ce împiedică pe oricine să dețină o funcție politică.

Indiferent care era aplicabilitatea sa la probleme politice sau ecleziologice, totuși metafora *Împărăția lui Dumnezeu* din Noul Testament avea o semnificație fundamental eshatologică. Cînd „Iisus a venit în Galileea, propovăduind Evanghelia împărăției lui Dumnezeu și zicînd: «S-a apropiat împărăția lui Dumnezeu»”, această evangheliă a Împărăției era un concept împrumutat din Israel, ce eliminase însă conotațiile politice și ceremoniale pe care le avusese acolo și le înlocuise cu o chemare eshatologică la pocăință, credință și ascultare. Așa cum fusese anticipat în Schimbarea la față a lui Hristos, eshatologia creștină aștepta „sfîrșitul Împărăției lui Hristos a harului și începutul Împărăției slavei”, „înfricoșata judecată” (*strašnji sud*), la care Hristos le va spune celor dreپți: „Veniți, moșteniți împărăția cea pregătită vouă”. Teleologia ce aparținea esenței credinței creștine cerea ca judecățile temporare și nesigure din istoria umană, pe care gîndirea seculară le privea ca și cînd ar fi constituit Judecata de Apoi, să conducă în cele din urmă la o judecată sigură și veșnică. Fără o astfel de teleologie nu exista nădejde, „așteptare a ceva”, ce era „sufletul vitalității morale” și fundamentul esențial al viziunii creștine despre lume.

În secolul al XIX-lea, reluarea teleologiei și eshatologiei creștine a ridicat cel puțin două întrebări fundamentale legate de Împărăția lui Dumnezeu, una din ele aproape la fel de veche ca și Biserica însăși, iar cealaltă (cel puțin în această formă) o descoperire recentă, deși de fapt era mai veche decît Evangheliile. Cînd John Keble a vorbit despre creștin ca fiind „sigur în mod calm, sobru și demonstrabil că, mai devreme sau mai tîrziu, voința sa va fi de partea învingătoare”, dar a continuat imediat adăugînd „că victoria va fi completă, universală și veșnică”, nu a putut să nu ridice astfel tulburătoarea problemă a felului în care o asemenea victorie a împărăției lui Dumnezeu poate fi cu adevărat „completă, universală și veșnică”, dacă exclude încă orice creatură a lui Dumnezeu și în special orice membru al neamului omenesc, de la participarea la Împărăția iubirii. Textul „Carnea și sîngele nu pot să moștenească

1Cor. 15,50

1Cor. 15,25-28

Vezi vol. 1, p. 223
 Vezi *supra*, pp. 160-162

Vezi vol. 1, pp. 169-170

Slv. *Duch. asn.* 1.1
 (Radlov 3:287)

Mt. 6,10; Slv. *Bogačlv.* 2
 (Radlov 3:15)
 Wms. *Res.* 4.11
 (Tr. *Tms.* 87:32); Mac. *Prav.*
bag. 66 (Tichon 1:397)

Mhrl. *Pat.* 3 (Reithmayr 568)

Grnv. *Ref.* 3
 (Begtrup 5:321)

Mhrl. *Ath.* 1 (1827-I:92)
 Vezi vol. 1, pp. 128-134

Or. *Princ.* pr. 2 (GCS 22:8)

Pal. *Ev. Chr.* 1.1.9.6
 (Wayland 3:136)

Vnzi. *Rec.* 2, pr. (1864-II:vi)Vnzi. *Rec.* 1.6 (1864-I:42)

Vnzi. *Rec.* 1.13
 (1864-I:113-122)

Lam. *Par. cr.* 27
 (Forgues 11:102)
 Thom. *Chr.* 66
 (1856-III:98-99)

Thom. *Chr.* 67 (1856-III:457)

Împărăția lui Dumnezeu” se afla în același capitol din 1 Corinteni ca și prorocia că Hristos „trebuie să împărățească pînă ce va pune pe toți vrăjmașii Săi sub picioarele Sale”, dar, „cînd toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul Însuși Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți”. Pe lîngă aparentul subordonationism din cuvintele referitoare la supunerea Fiului față de Tatăl, exprimările nesigure ale lui Origen și ale altor Părinți ai Bisericii, în primul rînd Grigorie de Nyssa, ale speranței că „toate în toți” s-ar putea referi la instaurarea unei împărății a lui Dumnezeu „complete, universale, veșnice”, au revenit în dezbaterea teologică. „Trebuie să dorim”, spunea un gînditor ortodox rus, „ca împărăția lui Dumnezeu să nu fie doar «peste» toate (pentru că deja este), ci și «în» toate, ca Dumnezeu să fie «toate în toți» și ca toate «să fie una în El»”. Împărăția lui Dumnezeu, a menționat el, trebuie să fie una universală, în care nu numai unanimitatea, ci și cosmosul să atingă această unitate; „pentru această împărăție vădită și universală ne rugăm” în Rugăciunea Domnească.

Pentru astfel de „greșeli” și pentru alte „speculații” eshatologice „pripite” origenismul fusese condamnat – și nu numai o dată – în primele veacuri ale Bisericii. Ca figură marcantă a sfințeniei și erudiției, Origen era „primul care a reunit vreodată doctrinele creștine într-un fel de sistem”. El era, cum afirma în cartea sa *Despre principii*, dedicat „păstrării predicării Bisericii, așa cum a lăsat-o tradiția [*tradita*], prin ordinea succesiunii de la apostoli și păstrată pînă astăzi în Biserici”. Totuși, el recunoștea că în această tradiție sînt multe lucruri care fuseseră lăsate „neclare” și care „aveau nevoie de explicare” și și-a canalizat talentul de erudit biblic și de gînditor speculativ către îndatorirea de a explica. Înțelegea el sau Grigorie de Nyssa prin „restaurarea a toate” doar „reîntoarcerea omului stricăcios la nestricăciune” prin învierea tuturor ori a prevăzut, așa cum afirmau cei mai mulți învățați, un sfîrșit al pedepsei pentru toți, chiar și pentru diavol? Dilema lui Origen a continuat să le pună probleme apărătorilor „tradiției apostolice”. Potrivit unui element al acestei tradiții, mila lui Dumnezeu manifestată prin Hristos este atotcuprinzătoare, promițînd o împărăție în care fiecare va fi mîntuit, o „relație universală cu toți oamenii”. Totuși, această voință mîntuitoare a lui Dumnezeu nu era „universală în mod necondiționat”, de vreme ce făcea ca mîntuirea să depindă de acceptarea ei

prin credință. Chiar și cei care nutreau gânduri și speranțe universaliste trebuiau să se confrunte cu „declarațiile fără echivoc despre pedeapsa veșnică” din Evangheliile, în care Hristos „nu expune un sistem al dubiului sau al delicateții, ca și când aceste declarații ar conține vreo nedreptate sau severitate excesivă”.

Pe lângă astfel de declarații, mesajul Evangheliilor despre venirea împărăției conțin un alt set de prorocii și promisiuni care acum „aveau nevoie de explicație”. Citirea cuvintelor lui Iisus din Evanghelie fără premisele doctrinei ortodoxe ducea la concluzia că „sfârșitul direct și imediat al misiunii sale era să predice evanghelia împărăției”, nu „să moară pe cruce”. Chiar și cu astfel de premise ortodoxe, concluzia exegetică părea inevitabil aceea că „impresia cu care ar rămîne un cititor neinfluențat al Noului Testament este că lumea avea să se sfîrșească în curînd. Și totuși, nu s-a sfîrșit”. Exegeza ortodoxă răsăriteană putea încă să înțeleagă spusele lui Iisus despre ucenicul Ioan, „Dacă voiesc ca acesta să rămînă pînă voi veni”, ca o dovadă că Ioan nu a murit, ci a fost ridicat la ceruri în viață fiind, asemenea lui Enoh și Ilie. Controversele anterioare pe tema sensului cuvintelor lui Iisus potrivit cărora „de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, ci numai Tatăl”, căpătaseră de curînd o nouă semnificație. Inversarea argumentului chiar prin citarea acestor pasaje ca dovadă că nici un impostor „nu ar fi produs această așteptare... după ce experiența a demonstrat că ea este greșită” le părea multora o născocire artificială, de vreme ce s-a stabilit principiul că Biblia trebuie citită din perspectivă istorică. Apologeții puteau încă să creadă că, de vreme ce existau două „veniri” ale lui Hristos, toate previziunile Lui au fost împlinite în prima venire sau aveau să fie împlinite în a doua și că „discursurile eshatologice la evangheliștii sinoptici concordă cu prologul Evangheliei Sfîntului Ioan” în descrierea lui Hristos ca domnind asupra lumii ca ocupant legitim al „tronului Creatorului acesteia”, de vreme ce, altfel, El ar fi fost „cel mai extravagant și chiar cel mai înflăcărat entuziast dintre oameni”.

Totuși, o asemenea extravagantă părea acum a fi din ce în ce mai mult confirmată de „impresia care i-ar fi lăsată unui cititor neinfluențat al Noului Testament”. Reimarus prevăzuse aceasta cu mai bine de un secol în urmă, dar numai la sfîrșitul secolului al XIX-lea o asemenea „eshatologie consecventă” a devenit o modalitate de înțelegere

Bush, *Vic. Sac.* 3.5 (1866:344)

Or. *Princ.* pr. 2 (GCS 22:8)

Vezi *supra*, p. 147

McGl. *Es.* 2.1.1
(1786:244-245)

Newm. *Scr. Prf.* 5
(*Tr. Tms.* 85:59)

In. 21,22

Fac. 5,24; 2Rg. 2,11
Makr. *Herm.* In. int.
(1891-I:980)

Mt. 24,36; vezi vol. 1, p. 220;
vol. 2, pp. 114-115;
vezi *supra*, pp. 145-146

Hno. *Theol.* 6.1.7.2.1
(1785-VI:153)

Pal. *Hor. Paul.* 9.1
(Wayland 2:273)

Hrth. *Lag.* 6 (1882:571);
vezi vol. 1, p. 43

Dry. *Apol.* 2.4.2.78
(1838-II:311-316)

Lid. *Div.* 5 (1867:379-380)

Bush, *Nat.* 10 (1858:298)

Newm. *Scr. Prf.* 5
(*Tr. Tms.* 85:59)

Vezi *supra*, pp. 140-147

Pal. Ev. Chr. 3.2
(Wayland 3:351-352)

Wss. Ur. 3.15 (Knopf 342)

Wss. Ur. 1.4 (Knopf 97)

Vezi *in/ra*, pp. 347-348

Laerd. Cons. 3
(Poussielque 7:73; 59)

Marc. Inst. 30.7.1
(Tomassini 6:48-49)

a Evangheliilor, datorită erudiției exegetice a lui Johannes Weiss. De acum nu mai era suficient ca „eroarea eshatologică” a apostolilor să fie considerată o „obiecție” la care apologeții trebuie să răspundă, pentru că sursa „erorii” nu o reprezentau apostolii și modul lor greșit de a înțelege mesajul lui Iisus, ci mesajul și așteptările lui Iisus Însuși. „De-a lungul întregului creștinism primar”, incluzînd învățăturile apostolului Pavel, conchidea Weiss, a existat „o combinație de bucurie față de prezent cu o credință îndrăzneată în viitor”, în sfîrșitul iminent a toate și în venirea stăpînirii lui Dumnezeu, printr-o intervenție apocaliptică radicală. „În baza cuvintelor Domnului”, care nu erau inventate de ea, Biserica primară a așteptat „ca generația sa ori cel puțin unii dintre ucenicii direcți ai Domnului să ajungă să vadă sfîrșitul”.

Ca răspuns la toate aceste provocări la adresa „temeliei viziunii creștine asupra lumii” de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, autorii *Principiilor fundamentale* din cadrul protestantismului evanghelic, autorii *Fundamentelor* din cadrul liberalismului protestant, reprezentanții ortodoxiei răsăritene atît față de protestantism, cît și față de romano-catolicism și apărătorii romano-catolicismului – toți deosebindu-se mult în aproape toate chestiunile de doctrină creștină – au identificat la unison ca fiind decisivă problema eternă a autorității doctrinare. „Apărarea creștinătății”, declara un membru al grupului romano-catolic, „se bazează întotdeauna pe trei puncte fundamentale: incapacitatea rațiunii de a uni oamenii în adevăr; necesitatea învățăturii divine ca autoritate pentru a ajunge la atingerea acestui scop; existența acestei autorități a învățăturii infailibile numai în Biserica Catolică”. În privința locului unei astfel de „autorități a învățăturii infailibile” vor exista multe controverse între cei care, prin diverse definiții, s-au identificat ca „ortodocși” în doctrină, însă în privința necesității acestei autorități pentru a stabili definiția doctrinei ortodoxe erau cu toții de acord: „Obiectul formal al credinței este autoritatea lui Dumnezeu care revelează”.

Deși trebuia ca toți să recunoască faptul că „fundamentele viziunii creștine asupra lumii” de care se preocupa secolul al XIX-lea nu erau pur și simplu identice cu doctrinele Scripturii sau cu dogmele Bisericii, fiind mai curînd premise ori implicații ale lor, dezbaterea pe tema fundamentelor nu mai putea evita să acorde atenție întrebărilor specifice legate de definiția doctrinei. William Wilberforce comentase „uluitoarea disproporție” dintre „sentimentele și viziunile din rîndul maselor ce alcătuiesc lumea creștină” și doctrinele sau „articolele care se păstrează încă în crezul lor”, evidențiind ca fiind „cea mai importantă distincție între creștinismul real și sistemul maselor creștinilor individuali” mai presus de toate „locul diferit care le este acordat în cele două scheme doctrinelor specifice evanghelice”. Johann Adam Möhler, a cărui influență s-a extins cu mult dincolo de hotarele țării și Bisericii lui, a identificat drept „eroarea fundamentală” a colegului său protestant Ferdinand Christian Bauer faptul că, în loc să accepte ca „doctrină ceea ce deja fusese dat și recunoscut ca atare prin autoritate”, a presupus că doctrina creștină este rezultatul ciocnirii dintre antitezele teologice, înțelese într-o manieră filozofică. O caracteristică distinctă a creștinismului era faptul de a „avea o teologie” și mai ales o „doctrină sau dogmă” care fusese păstrată și cerută de „Biserici în mod colectiv, cel puțin începînd de la Conciliul de la Niceea”, spre deosebire de „opiniile pe care unii sfinți le-au expus în nume personal în locul doctrinei”. Fiecare dintre Biserici, în mod individual, și toate în grup au mărturisit doctrine publice.

În timp ce existau unii care se plîngeau că „puține sau chiar nici una” dintre predici nu acordă atenție „spiritului vremii”, Søren Kierkegaard a sugerat că este în mod paradoxal caracteristic acestei epoci ca „într-o direcție adevărul să sporească în privința sferei de cuprindere și a cantității, iar parțial și în claritate abstractă, în vreme ce în direcția

Clrdge. Ref. 7.7 (Shedd 1:229)

Wilb. Pr. Vw. 3 (1798:51)

Wilb. Pr. Vw. 4 (1798:244);
Hrth. Herm. Tit 1,9; Tit 2,1
(1882:222-223; 230)

Schf. Prin. Prot. 1,2; 2,3
(*Mérc.* 1:120; 135); *Newm.*
Dev. 1. int. 21 (Harrold 28)

Mhler. Lehr. 4.78 (1835:492);
Blms. Prot. 11
(*Casanovas* 4:102-103)
Lacrd. Thos. Aq.
(*Poussielque* 8:299)

Clrdge. Inq. Sp. 1
(*Hart* 42-43)

Blach. Log. 1 (1882:13);
Blms. Prot. 14 (*Casanovas*
4:137); *Gr. XVI. Tr. disc. pr.*
34 (*Battaglia* 56)

Kol. Káz. pr. (1844:iv);
Emer. Div. (*Ferguson* 1:85)

Kierk. *Begr. Ang.* 4.2.2
(Drachmann 4:406)

Bau. *Neun. int.*
(Scholder 4:5)

Mntl. *Int. cath.* 1
(Lecoffre 5:10; 24-25)
Pas. Hist. 2.6 (1828-II:88-90)

Bush. *Chr. Nurt.* 1.5
(Weigel 113); *Hrth. Herm.*
Tit 1,1 (1882:214)

Dry. *Apol.* 1.2.3.15
(1838-I:158-162); *Slv. Krit.* 46
(Radlov 2:331-332)

Evr. 13,8-9
Strz. Enchir. 1.3; 5.4
(1828:29; 179); *Makr. Herm.*
Evr. 13,8 (1891:2312)
Feod. Prav. 9 (1860:222);
Ioan Kv. Jub. Sbor. 2
(1899:34)
Grnvg. Ref. 1 (Begtrup 5:289)
Mynst. Pr. 29
(1845-I:358-369)

Bau. *Neun.* 2
(Scholder 4:218-219)

Hfmnn. *Enc.* 1 (Bestmann 37)

Lid. *Div.* 7 (1867:528-530)

Newm. *Dev.* 1. int. 21
(Harrold 29)

opusă certitudinea să scadă în mod constant". Pornind de la aceasta, Baur însuși a evidențiat ideea că însuși secolul al XIX-lea, în care apărătorii credinței s-au simțit atât de des atacați de forțele necredinței și scepticismului, merita etichetat drept „perioadă a restaurării” în privința „caracterului său teologic și eclezial”. În formularea unui observator romano-catolic, „totul se transformă”; după ce a fost „cu totul uitat și anihilat”, mesajul creștin era luat în serios din nou. Era cu adevărat „o nouă eră în teologie”. Într-o măsură considerabilă, transformarea se datora schimbărilor survenite în poziția Bisericii instituționale în cadrul statului și al societății, dar aceste schimbări au constituit atât cauza, cât și efectul unei conștientizări aprofundate, de toate părțile, a caracterului central al doctrinei. Revelația divină trebuia să fie mai mult decât doctrină, dar nu putea fi mai puțin decât atât.

În ciuda folosirii unor termeni precum *restaurare*, *restituire* sau chiar *reinnoire* a doctrinei, în anumite aspecte importante, nu mai putea avea loc o întoarcere la accentul pe experiență sau la studiul critic și istoric al doctrinei, care deveniseră părți standard ale activității teologice și în viața Bisericilor. Formula biblică „Iisus Hristos, ieri și azi și în veci este același”, urmată de un avertisment de a nu se lăsa „furați de învățăturile străine cele de multe feluri”, puteau încă să fie aplicate nu doar la persoana lui Hristos, ci și la doctrina Bisericii despre Hristos, servind ca epigraf pentru o expunere a „revelației lui Hristos către lume”. Credința creștină, credința Bisericii, deosebită de teologia filozofică despre care se credea că se baza pe ea, era aceeași pentru toți. Până în vremurile moderne teologia fusese capabilă să se limiteze la un *corpus* doctrinal acceptat, pornind de la presupunerea (deși greșită atunci) că acest *corpus* doctrinal rămăsese neschimbat în timp; toți trebuiau să învețe să accepte ce s-a întâmplat cu „o mare doctrină... pe măsură ce înaintază în timp”. Chiar și pentru cei mai credincioși, în consecință, „realitățile religiei revelate, deși în substanța lor au rămas nealterate, acum sînt mai puțin compacte și ordonate în fața atacurilor inamicilor decât înainte”. Motivul schimbării era reprezentat de „apariția unor noi îndoieli și teorii legate de sursele și folosul religiei”, istoricizarea întregului adevăr și a doctrinei, inclusiv a înseși definiției doctrinei creștine.

Mulțimea acestor definiții, descoperite de cercetarea istorică din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, sugera o

Ier. Niž. Uč. Ch. (1864:436)

Wilb. Pr. Vw. 4 (1798:107)

Chan. Evid. Rev. (AUA 221)

Camp. Syst. 10.17 (1956:26)

Vezi *supra*, pp. 149-150

Amvr. Nov. Sobr. 1.34
(1810-1:337)

Siv. Bogočlu. 7
(Radlov 3:103-104)

Harn. Wes. 1 (1901:4)

Newm. Dev. int. 1-5
(Harrold 3-7)

Newm. Dev. 1.2.2.10
(Harrold 78)

Newm. Dev. 1.2.3.2; 1.4.2.5
(Harrold 86; 128)

nevoie urgentă de a continua căutarea unei „esențe a creștinismului”, îndărătul sau dincolo de diversitatea experienței creștine istorice: „Constă esența sa numai în câteva opinii speculative”, se întreba un cercetător, „și câteva principii inutile și fără de folos?”. Channing respingea efortul unor „creștini sinceri care înclină să lase religia lor să se sprijine numai pe dovezi interne”, pentru aceasta nu era o rezolvare a inerentei dificultăți legate de faptul că „creștinismul nu e doar confirmat de minuni, ci e, în el însuși, în însăși esența lui, o religie miraculoasă”. Alții găseau „esența însăși a creștinismului” în „doctrina sa despre cruce” sau, cum făcuseră alți gânditori înainte, în cele două „mari porunci”, a iubirii față de Dumnezeu și a iubirii față de aproape, ori – potrivit unui teolog ortodox, aceasta era eroarea specifică a protestantismului contemporan –, în schimbarea persoanei lui Hristos cu învățăturile Sale. Către sfârșitul secolului al XIX-lea, în una dintre cele mai apreciate – și mai criticate – încercări de a găsi această esență, istoricul Adolf Harnack a publicat, doar la o sută de ani distanță față de apologia lui Schleiermacher, *Despre religie*; pentru a răspunde la întrebarea „Ce este creștinismul?”, punând întrebarea referitoare la esență „doar în sens istoric” (*lediglich in historischen Sinn*), și nu în sens filozofic sau speculativ. Pentru Adolf Harnack, ca și pentru John Henry Newman, care se situa la polul opus, esența creștinismului putea fi găsită în istoria lui sau nu putea fi găsită deloc. Era necesar doar să fie extrasă „ideea” de creștinism din ambiguitățile istoriei pentru a-i descoperi principiile, „sîmburele” trainic după ce s-a desfăcut coaja.

Principiul medierii istorice

Distingînd între „realitățile revelației și principiile sale”, Newman a identificat doctrina întrupării drept o realitate a revelației, unică pentru creștinătate; dar „doctrina mijlocirii” era un principiu – și încă unul pentru care existau multe analogii și în afara revelației. În interiorul ei, principiul mijlocirii era însă subiectul altor distincții: între mijlocirea divină prin întruparea Fiului lui Dumnezeu în persoana lui Hristos și „mijlocirea creată” prin viețile sfinților, mai ales cea a Fecioarei Maria, și prin istoria Bisericii. Această afirmare a principiului mijlocirii create și istorice exprima, deși pentru a întemeia și a apăra

Gr. XVI. Tr. disc. pr. 39
(Battaglia 64)

Chan. Evid. Chr 1 (AUA 197)

Dry. Apol. 1.1.1; 1.1.3
(1838-1:1; 3)
Sod. Upp. 3 (1930:145);
Lacrd. Conf. 42
(Poussielque 4:163); Hrmnn.
Wirk. (1914:14)
Schl. Rel. (1806) 2
(Pünjer 102)
Schl. Rel. (1799) 5
(Pünjer 273)
Schl. Rel. (1806) 2
(Pünjer 103)

Krks. Ekkl. Hist. 3
(1897-1:11-12)

Cirdge. Inq. Sp. 1
(Hart 40-41)

Ier. Niž. Uč. S (1864:361-362)

Makr. Log. kat. 2 (1871:34)
Jam. Soc. Hist. 1.3
(1802-1:226)

Cirdge. Ref. 7.7
(Shedd 1:234-235)

Newm. Dev. int. 5 (Harrold
7); Newm. Gram. 2.9.3;
2.10.2.9 (Ker 1985:240; 297);
Chan. Fén. (AUA 561)
Krks. Theol. diat. 8
(1898:131)

Pus. Hist. 2.8
(1828-11:127-128)

Krks. Ekkl. Hist. 6
(1897-1:17); Grnvg. Snd.
Chr. (Begtrup 4:447)

Sail. Past. 1.2.4.88
(1835-1:191)
Vezi vol. 4, pp. 181; 248-249;
297-298; 300-301; 308-309

doctrinile trinitare ale catolicilor ortodocși, o încredere largă, chiar și în rîndul criticilor ortodoxiei trinitare, în ideea că deoarece „trecutul poate fi cunoscut la fel de bine ca și prezentul” înseamnă că „știm suficient despre epocile anterioare ale creștinătății pentru a putea rezolva problema adevărului legat de el”.

Creștinismul era o „religie pozitivă” pentru că afirma o revelație divină; în același timp era însă o „religie istorică” și, „la prima vedere, creștinismul poate fi recunoscut doar sub aspect istoric”. Istoria a fost „atelierul lui Dumnezeu” și „amintirea lumii despre ea însăși”, motiv pentru care este vie și în prezent. „Religia începe și se termină cu istoria”, afirma Schleiermacher, iar a fi „religios” însemna a fi „întru totul istoric”; dar a adăugat că istoriografia științifică nu era în stare să comunice conținutul cel mai subtil și mai sensibil al istoriei. Întrucît istoria tuturor națiunilor „istorice” era într-un anumit sens parte a istoriei revelației, iar în acest sens al istoriei evangheliei creștine, creștinătatea trebuia să se autodefinească drept „spirituală, dar în măsura în care să fie istorică”, acordînd atenție atît propriei istorii, cît și celei mai cuprinzătoare la care a participat. Din acest motiv, nu exista nici o contradicție, ci o complementaritate între sensul istoriei și înțelegerea credinței religioase drept conștiință de sine: „conștiința de sine” (*samopoznanie*) putea fi parte a metodei teologice a unei ortodoxii stricte. Evanghelia fusese transmisă ca istorie înainte de a deveni doctrină; dintre cele cîteva căi de cunoaștere „avantajele oferite de modul istoric al scrierii”, dar și dezavantajele fixaseră permanent cadrul determinării „celor mai importante adevăruri” ale evangheliei. Era cu atît mai regretabil, după cum constatau doi teologi cu păreri foarte diferite, că „singurul scriitor englez ce are oarecare pretenție de a fi considerat scriitor bisericesc este necredinciosul Gibbon”. Deși Iluminismul folosisese critica istorică drept armă, el neglijase de fapt istoria și același lucru l-au făcut și adversarii săi ortodocși.

Chiar și atunci cînd repetau formulări ale principiului mijlocirii istorice care le fuseseră transmise prin tradiție din perioadele anterioare ale istoriei Bisericii, acești interpreți ai mesajului creștin erau extrem de conștienți de poziția lor specială în această istorie și în mod special în istoria înțelegerii istoriei. Cel puțin începînd cu Reforma, existaseră mereu discuții teologice legate de canonul biblic, dar nu apăruse pînă acum o critică istorică solidă a lui.

Hfmann. Enc. 2.3.2
(Bestmann 246)
Ub. Int. 2. prol.
(1886-III:8-17)

Rtl. Fid. imp. 2.11 (1890:57)

Pus. Hist. 1 (1828-I:39)

Jam. McGl. 1 (1787:5)

Clrdge. Ess. 7.xii.1809
(Coburn 3-II:41); Blms. Prot.
13 (Casanova 4:128-129)

Pus. Hist. 1 (1828-I:39)
Lacrd. Dom. 9
(Poussielque 1:161)

Lacrd. Thos. Ag.
(Poussielque 8:294)
Aug. Vera relig. 24.45
(CCSL 32:215-216);
Lacrd. Cons. 10
(Poussielque 7:125-126)
Vezi vol. 3, pp. 278-289

Mntl. Ans. 1 (Lecoffre 8:350)
Mnkn. Bl. 25 (1828:309)

Aug. Trin. 7.6.12
(CCSL 50:267);
Ans. Pros. 1 (Schmitt 1:100)

Is. 7.9
Clrdge. Ref. 4.6
(Shedd 1:158)

Strîns legat de acesta era studiul critic al „istoriei hermeneuticii bibice în rîndul creștinilor”, ca prolegomenă a exegezei. În măsura în care definițiile credinței ortodoxe a tuturor denominațiilor echivalaseră credința cu cunoașterea adevărului revelat și cu acceptarea lui, rămăsese puțin loc pentru istorie și ambiguitățile sale. Se părea că, atunci cînd și-a construit sistemele teologice, „epoca scolastică a acordat prea puțină atenție cercetării istorice”; ca rezultat, „sistemul a început să piardă teren în fața unei lumini orbitoare cu care nu era obișnuit”, cînd, în epoca modernă, critica istorică radicală a preluat examinarea originilor și dezvoltării instituțiilor, a persoanelor și ideilor consacrate. Cînd, dimpotrivă, apărătorii doctrinei acceptate au răspuns atacurilor teologilor istorici radicali pe tema tradiției, au trebuit să fie detașate „multe observații firești și excelente” pe care le-au făcut ca istorici de „greșelile” doctrinale ce aveau legătură cu astfel de observații și se presupunea că derivă din ele.

„Istoriile moderne”, bazate pe metoda implicării criticii istorice pentru a pregăti terenul în vederea anunțării unei noi poziții teologice sau filozofice, prin eliminarea mai întîi a vederilor tradiționale, erau descrise de un critic perspicace drept „nu atît istorii, cît recapitulări ale celor mai importante evenimente, însoțite de comentarii filozofice”. Deși era scolasticismului medieval, spre deosebire de epoca modernă, a exagerat rolul rațiunii, fiind, prin urmare, deficientă în privința teoriei și practicii istoriei critice, aceasta recunoscuse că istoria, dogma și moralitatea ar trebui să se susțină reciproc; prin urmare, concepția sa despre relația inseparabilă existentă între „cele trei elemente care alcătuiesc înțelegerea noastră” – cunoaștere, rațiune și credință – aparține istoriei critice la fel de mult ca și științelor naturale. Augustin arătase că „rațiunea nu e complet absentă din autoritate”, ci era o pregătire a sa, iar Anselm acceptase autoritatea Bisericii și a regulii credinței ei ca fundament al raționamentelor; astfel, rațiunea critică și adevărul, inclusiv cel istoric, au continuat să aibă nevoie una de celălalt. Pasajul veterotestamentar de care se serviseră Augustin și Anselm ca justificare a principiului credinței ce caută înțelegerea, „Dacă nu credeți, nu veți înțelege”¹, se aplica încă necesității unei reflecții critice. Succesorul fidel al lui Augustin

1. În versiunea sinodală a Bibliei, pasajul este tradus: „Dacă nu credeți, veți fi zdrobiți”. Aceeași traducere o are și Vulgata (n. trad.).

Lacrd. *Thos. Aq.*
(Poussielque 8:304; 314)

Lacrd. *Cons. 8*
(Poussielque 7:111)

Vezi vol. 3, pp. 305-314
Tom. *Aq. Gent.* 2.3.9
(*Ed. Leon.* 13:277-278)
Lacrd. *Cons. 8; 7*
(Poussielque 7:108; 104)

Vezi vol. 4, pp. 206-207;
371-374

Amvr. *Nov. Sobr.* 1.24
(1810-I:217)

Jam. *McGl.* 2 (1787:37)

Schf. *Prin. Prot.* 2.3
(*Merc.* 1:130)

Hdge. *Ess. Rev.* 11 (1857:389)
Nvn. *Myst. Pres.* 1
(*Merc.* 4:38-39)

Bau. *Neun.* 2 (Scholder 4:175)

Jam. *McGl.* 2 (1787:34)
Dry. *Apol.* 1.2.5.32
(1838-I:262-274)

Mntl. *Int. cath.* 3
(Lecoffre 5:52)

Mhrl. *Lehr.* 1.28 (1835:145)

Cldrge. *Ref.* 4.6 (Shedd 1:152)

Rtl. *Fid. imp.* 1.4 (1890:13)

și Anselm, Toma de Aquino, care nu a putut fi întrecut nici după șase secole, demonstrase că în relație cu credința sarcina dublă a rațiunii este de „pregătire” și „confirmare”.

Toma și scolasticii fuseseră obligați să demonstreze că este posibil ca, deși afirmau autoritatea Bisericii și a doctrinei sale, să folosească rațiunea și filozofia în teologie. Din această cauză deveniseră ținta criticilor reformato-rilor protestanți, care îi acuzau de pretins raționalism. Obligația actuală a luat o direcție opusă: declararea „inadecvării rațiunii” și respingerea pretenției că revelația trebuie să nu conțină nici o taină care să nu fie consonantă cu produsele rațiunii corecte. Printr-o întorsătură ironică a lucrurilor, după cum recunoștea cel mai important istoric al Bisericii Protestante din lumea anglo-saxonă din secolul al XIX-lea, un astfel de raționalism devenise acum o boală endemică a protestantismului, în special a luteranismului german, deși cel mai apropiat colaborator al istoricului avea să fie el însuși criticat de alt teolog reformat pentru că manifesta „o formă amăgitoare de raționalism” în doctrina sa euharistică. Deși raționalismul își cunoscuse zilele de glorie în secolul al XVIII-lea, „prima declarație elaborată din punct de vedere metodologic a viziunii și concepției raționaliste despre creștinism” a apărut abia în 1813, în *Scrisori despre raționalism*, publicată (anonim) de Johann Friedrich Rühr. În schimb, raționalismul însuși apăruse înainte, în perioada Reformei, ca „temelia întregii scheme sociniene”. Teologii romano-catolici au criticat „greșelile și rătăcirile raționalismului”; unii dintre ei au căutat să stabilească legăturile raționalismului în trecut cu Reforma din secolul al XVI-lea, iar în viitor cu ideologia democratică a secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, în timp ce alții au urmat traseul invers, folosind apariția istoriei raționaliste în cadrul teologiei protestante ca pe o ocazie de a scoate în evidență contrastul dintre tradiția Reformei și noul protestantism. Cei mai importanți gânditori romano-catolici, ortodocși răsăriteni și protestanți ar fi putut cu toții să afirme, desigur, pe baze diferite, că „doctrinile spirituale ale religiei creștine nu se războiesc cu facultatea de a raționa”.

În secolul al XIX-lea, relația complexă dintre credință și rațiune sau dintre credință și cunoaștere, ce fusese o componentă a articulării doctrinei Bisericii încă din epoca apostolică, lua forma specială a unei preocupări profunde față de relația dintre credință și istorie. Toți trebuiau să

admită că într-un anumit sens religia creștină, precum și iudaismul, din care apăruse, erau fondate pe anumite evenimente – ieșirea din Egipt pentru iudaism, viața, moartea și învierea lui Hristos pentru creștinism – care par a fi subiecte ale realității istorice; dacă aceste evenimente erau adevărate din punct de vedere istoric, susținea argumentul în ciuda unor șovăieli importante, întregul sistem creștin era adevărat; dar, dacă nu ar fi adevărate istoric, după aprecierea cu ajutorul regulilor consacrate ale evidenței (oricare vor fi fost acestea), pretențiile de adevăr ale creștinismului și-ar pierde credibilitatea. Istoria lui Hristos și istoria apostolilor și a Bisericii primare ocupau un loc special. Ele constituiau, la un anumit nivel, primul capitol dintr-o serie care alcătua întreaga istorie a creștinismului; la un alt nivel, se bucurau însă de un statut normativ, reprezentînd standardul după care trebuia judecată întreaga dezvoltare istorică ulterioară a Bisericii.

Uneori chiar și această simplă distincție s-a dovedit însă a fi extrem de complicată. Se presupunea că studiul istorico-critic al Evangheliilor și al felului în care Biserica înțelege doctrinal persoana și lucrarea lui Hristos coincid, dar era evident din starea teologiei și a Bisericii pe aproape tot parcursul secolului al XIX-lea că adesea nu a fost așa. De exemplu, mesajul Bisericii a afirmat și a învățat în continuare despre împărăția lui Dumnezeu, ca și cum studiul istoric al Noului Testament nu ar fi ridicat chiar în această perioadă problema „eshatologiei consistente” a mesajului lui Iisus din Evanghелиi. Apărătorii acestui studiu critic puteau afirma că el îmbogățește credința autentică prin investigația sa lipsită de prejudecăți pe orice temă, oricît de sacră ar fi. Dar chiar și unii care au practicat și au impus metoda istorică de a înțelege creștinismul și care atacau „ipoteza... conform căreia creștinismul nu intră în aria de competență a istoriei” au respins orice sugestie că aceasta „este doar o religie istorică”; dimpotrivă, au afirmat ei, „comuniunea noastră cu ea e nevăzută, nu desuetă”. Or, așa cum insista alt istoric, un set de presupozitii teologice cu totul diferite, credința creștină autentică nu era în cele din urmă preocupată de judecăți ale facticității istorice, ce constituiau deja subiectul revizuirii pe baza cercetării avansate, ci de „judecăți de valoare”.

Astfel, judecata rațiunii istorice a ajuns să ocupe o poziție privilegiată în atitudinea polemică a Bisericilor, în

Fapte 17,22-31
Camp. Ev. 14 (Owen 173)

Camp. Ev. 15 (Owen 190)

Less. Bew. (Rilla 8:12-14)

Schl. Chr. Gl. 129
(Redeker 2:288-291)

Hriss. Enc. 1.2.9 (1837:29)

Rtl. Unt. 1.25
(Ruhbach 28-29)

Vezi supra, pp. 259-260

Hrmn. Nt. (1913:34)

Newm. Dev. 1. int. 2-3
(Harrold 4-5)

Newm. Gram. 2.10.2.10
(Ker 1985:313)

Rtl. Fid. imp. 2.12 (1890:68)

Chan, *Evid. Chr.* 2 (AUA 214)

Newm, *Dev.* 1. int. 5
(Harrold 7)

Kbl, *Oc.* 13 (Pusey 437)

Pal, *Hor. Paul.* 1
(Wayland 120; 115)

Vnzi, *Rec.* 2.28 (1864-II;395)

Clrdge, *Rev. Rel.* 4
(Coburn 1:178-179)
Ub, *Int.* 1.1. int.
(1886-1:16-17)

Marc, *Inst.* 7.2.2
(Tomassin 1:381)

Newm, *Dev.* 1. int. 3
(Harrold 5)

Thom, *Chr.* 64 (1856-III;388)

Lacrd, *Loi hist.*
(Poussielque 7:268)

Newm, *Prim. Prac.*
(Tr. Tms. 6:1)

Ces, *Ep.* 2.v.1825
(Manuzzi 2:402)

Krth, *Rel.* (1877:5)

opозиție față de scepticismul istoric „care face din momentul prezent măsura trecutului și a viitorului”. „Dacă pot critica istoria”, se spunea în replică, „faptele istoriei pot, cu siguranță, să le dea o replică”. Argumentarea istorică putea lua forma afirmării faptului că descrierea deloc măgulitoare făcută poporului evreu în Vechiul Testament demonstra că acesta nu era opera vreunui impostor și, în mod similar, că această „coincidență neintenționată” evidentă în relația existentă în cadrul deferitelor cărți ale Noului Testament, care păreau să manifeste atîta lipsă de atenție, era de fapt o dovadă a autenticității lor. Astfel de argumente puteau apăra, alternativ, folosirea alegoriei ca metodă de a afirma, nu de a nega istoricitatea Scripturii. Odată acceptată originalitatea scrierilor biblice, originea divină a credinței creștine era stabilită. În schimb, „autoritatea istorică” și autenticitatea depindeau de originalitatea textului, de credibilitatea lui istorică și de autor; o astfel de „autoritate” nu stabilea certitudinea credinței, care depindea de dovada supranaturală, ci confirma cel mult „probabilitatea” ei. Ce putea face, potrivit unora, era să arate că definirea caracteristicii creștine a Bisericii de-a lungul secolelor a fost în continuitate cu învățăturile lui Hristos și ale apostolilor. Sfîntul Duh întemeiasă Biserica în continuitate cu activitatea istorică a lui Iisus Hristos, Care este Domnul acesteia.

Această continuitate a evangheliei și a credinței pe parcursul a sute de ani de istorie a Bisericii făcea parte dintr-un plan divin, fiind și o lege a istoriei – nu un „spectacol mort”, ci o „ființă vie” ce înainta din trecut înspre viitor. În același timp, o privire mai atentă asupra acestei istorii, în comparație cu prezentul, arăta o discontinuitate atît de drastică și fundamentală, „încît sîntem tentați să credem că a ne baza acum comportamentul pe principiile recunoscute atunci este doar teoretic și inutil”. În mod clar, atunci, afirmarea continuității nu depindea de o serie de fenomene verificabile empiric, ci de o definire acceptată a ceea ce aparținea cu adevărat istoriei Bisericii și ce nu; numai cei care puteau fi considerați cu adevărat „sfîinți Părinți” ai Bisericii constituiau o „sursă veșnică” de înțelepciune și cunoaștere a adevărului divin. Celor care aveau o astfel de definire istoria le putea servi drept „comentariu al lui Dumnezeu la cuvîntul Său”, ce putea fi nesocotit doar cu riscul de a se expune unui mare pericol, iar teologii cărora le lipsea cunoașterea istoriei laice și

Marc. *Inst.* 7.2.1
(Tomassini 1:380-381)

bisericești pentru a citi acest comentariu erau predispuși să cadă în tot felul de greșeli absurde.

În îndeplinirea concretă a datoriei istoricului, aceste speculații despre teologia istoriei (care corespundeau numeroaselor speculații contemporane pe tema filozofiei istoriei și nu rareori depindeau de ele) au cedat adesea în fața unei definiri a teologiei istorice articulate după metodele și limitele inerente ale oricărei istoriografii. Atît natura acestei cercetări, cît și punctul de vedere apologetic al istoricului bisericesc cereau ca metodologia aplicată de istoria bisericească și de doctrină să fie definită într-o manieră care să fie recunoscută ca validă de oricare alt istoric, indiferent de domeniul său de cercetare. Nu exista, în sfîrșit, nici o scutire de la „regulile istoriografiei în general, atunci cînd ele erau aplicate la conținutul special al istoriei dogmelor”. Deși istoricii ortodocși răsăriteni aveau un respect deosebit pentru viața și activitatea lui Constantin, pe care le percepeau ca pe o „împlinire” a istoriei Bisericii primare, și pentru Biserica bizantină din perioada lui Fotie, romano-catolicii pentru secolul al XIII-lea, pe care îl considerau o „epocă de aur”, iar protestanții pentru secolul al XVI-lea, în special pentru viața și învățătura lui Luther – și toți pentru caracterul unic al primului secol –, toți aveau să afirme axioma: „Adevăratul istoric acordă fiecărei epoci avantajele ei specifice, fără diferențieri”. Ca orice bun istoric, istoricul bisericii și al doctrinei creștine din orice perioadă avea responsabilitatea de a începe cu sursele și a-l conduce pe cititor înapoi la ele.

Pe parcursul acestui proces, istoricii tuturor Bisericilor au învățat cum chestiuni care păreau pur istorice puteau deveni controversate din punct de vedere doctrinal și provocau disensiuni profunde. „Adunarea la Moscova a manuscriselor vechi din diferite locuri din Rusia” în secolul al XVII-lea poate i-a părut unui observator exterior un exercițiu nevinovat de anticariat și ceea ce ortodoxia numea „filologie bisericească”, dar un istoric din secolul al XIX-lea a arătat cum aceasta a devenit o ocazie pentru schisma rusească, „rascalul”; istoria liturgică era o parte indispensabilă a celei bisericești. Chiar și atunci cînd un teolog istoric romano-catolic încerca să respingă drept născocire acuzația conform căreia credința catolică cere „acceptarea punctelor de vedere și a interpretărilor Scripturii pe care știința modernă și cercetarea istorică le-a discreditat cu totul”, iar altul declara respingerea interpretării

Klft. *D. G.* 92 (1839:303)

Krks. *Ehhl. Hist.* 75
(1897:1:236)

Dmtr. *Orth.* (1872:1-2);
Krks. *Antipap.* 3 (1893:52)
Crnly. *Int.* 1.3.2.14.248
(1885:1:657)

Vezi *supra*, pp 130-133

Vezi *supra*, pp. 110-114

Schf. *Prin. Prot.* 2.5
(Merc. 1:176)

Klft. *D. G.* 106 (1839:363)

Oik. *Gr. Nyss.* (1850:xi)

Mac. *Rask.* 2.1
(1858:161-165)
Hrth. *Thrsk.* 1.2
(1895:10-12)

Newm. *Insp.* 1.1
(Holmes-Murray 101)

Mhrl. *Lehr.* 3.71 (1835:432)

Vezi *infra*, pp. 279-283

Döll. *Vat. Dekr.* 1 (Reusch 4)

Hrmnn. *Nt.* (1913:44)

Mntl. *Int. cath.* 2
(Lecoffre 5:40)

Newm. *Dev.* 1. int. 5
(Harrold 7)

Marc. *Inst.* 4.6.1
(Tomassini 1:175-177)

Fil. *Ent.* (Soudakoff 53)

Mhrl. *Ein.* 2.4.71 (1843:247)

Schl. *Chr. St.* 1.1.B
(Reimer 12:178-182)

Vezi *infra*, p. 319

Vezi *infra*, pp. 109-114

Sod. *Bid.* 3 (1911:26);
Sod. *Upp.* 3 (1930:157)
Tom. *Aq. S. T.* 1.110.4
(Ed. Leon. 5:514)

Dry. *Apol.* 1.2.6.46
(1838-1:354)

sacrificiale a liturghiei de către reformatorii protestanți drept o „negare încăpăținată” a rezultatelor concludente ale cercetării istorice corecte, dezbaterea pe tema doctrinei infailibilității papale era pe punctul de a mai implica un istoric în cercetări a căror concluzie a fost că, „pentru adepții teoriei infailibilității, istoria Bisericii vechi din primul mileniu apare ca fiind o ghicitoare fără răspuns”. Aceste contradicții erau considerate de protestanți dovezi ale faptului că istoriografia corectă se va lovi în mod necesar de învățăturile autoritare ale „Bisericii Romane”. În ce-i privește, romano-catolicii s-au străduit să recupereze și să reabiliteze istoria de sub dominația „germanilor și protestanților” și, întrucât protestanții negau atât autoritatea tradiției, cât și validitatea dezvoltării doctrinale, să insiste că „pentru a avea o perspectivă profundă a istoriei trebuie să încetezi a mai fi protestant”.

Abordarea diferitelor perioade ale istoriei bisericești pe parcursul secolului al XIX-lea a manifestat o inexplicabilă combinație între tendință și obiectivitate. Dezbaterea pe tema infailibilității papale și alte aspecte legate de aceasta i-au obligat pe romano-catolici nu numai să reexamineze chestiuni istorice puse în discuție precum condamnarea papei Honoriu I, ci și să explice în ce sens se putea spune că „numai pontiful roman are autoritatea obișnuită de a prezida un conciliu general” și că papa de la Roma era capul Bisericii, lucru negat de ortodocșii răsăriteni, sau să explice de ce dovezile privind primatul papal erau atât de echivoce în primele trei secole din istoria Bisericii. În mod similar, recunoașterea faptului că „Reforma” nu s-a limitat la secolul al XVI-lea, ci a fost un impuls care s-a făcut simțit de-a lungul istoriei Bisericii va contribui în cele din urmă la stimularea „renașterii luterane” în prima jumătate a secolului XX, iar prin aceasta la renașterea teologică a protestantismului european și american (și, într-o oarecare măsură, și a romano-catolicismului).

Totuși, un obiect de studiu important în ce privește relația dintre principiile rațiunii și cele ale mijlocirii istorice și, prin urmare, ale aplicării metodelor istoriografiei critice la datele revelației rămânea dilema legată de modul în care trebuiau abordate minunile din Biblie. O minune însemna o situație nu doar de mijlocire istorică, ci și de intervenție istorică; după o definiție standard corectă, ce era o replică a celei a lui Toma de Aquino, era „un fenomen în care legătura cauzală formală este întreruptă, iar efectul e total inexplicabil doar pe baza forțelor naturale”. Cei

care urmăreau un compromis între credința creștină și teoria evoluționistă argumentau „că Dumnezeu lucrează în mod natural, și nu prin minuni, în toate domeniile despre care omul are cunoștință”, și, prin urmare, susțineau premisa metodologică potrivit căreia Scriptura trebuia citită pornind de la acest adevăr. O înțelegere unidimensională a „uniformității naturii” era la fel de pasibilă de obiecții pentru un unitarian american ca și pentru un romano-catolic german, amândoi continuând să invoce minunile consemnate de Evangheliile ca dovezi ale originii divine a creștinismului. Primul recunoștea că singura obiecție față de creștinism, „ce are mare influență în zilele noastre”, se baza pe caracterul incredibil inerent al minunilor și pe falsitatea evidentă a „caracterului supranatural al unui presupus fapt”, dar aceasta nu l-a împiedicat să invoce astfel de fapte supranaturale ca dovezi ale adevărului mesajului creștin.

Întrucât era o problemă istorică, minunea presupunea în același timp credință și totuși era înfăptuită ca dovadă în sprijinul credinței; era de folos, deși probabil nu întru totul convingător, să fie invocat încă o dată argumentul augustinian potrivit căruia, oricât de mari vor fi fost alte minuni, convertirea lumii și credința în minuni trebuiau să fie privite ele însele drept cele mai mari minuni. Chiar și fără a aplica „un standard creștin ulterior de evaluare”, investigarea istorică a minunilor era obligată să accepte analogiile dintre minunile biblice și cele care se presupune că aveau loc în mediile păgâne și iudaice din vremea Bisericii primare – analogii pe care, potrivit Noului Testament, Iisus le acceptase. De aceea, nu se cuvenea să se aplice minunilor Lui „contrastul dintre natural și supranatural așa de strict pe cât ne indică nouă termenul *minune*”. În cazul în care credibilitatea unui fapt istoric depindea de trei criterii: „mărturiile să fie numeroase și în mod clar dezinteresate, săvârșitorul să fie suficient de puternic și efectul final să fie îndeajuns de mare”, se considera că minunile biblice îndeplinesc toate aceste criterii, cel puțin pentru cineva „care crede mai întâi în existența unui Dumnezeu și în atributele Sale”, unul dintre atribute fiind capacitatea de a depăși legile naturii pe care Dumnezeu însuși le-a stabilit. Întrucât mesajul lui Hristos conținea multe lucruri care contraziceau cunoașterea obișnuită, avusese nevoie și se folosise de minuni pentru a da credibilitate acestui mesaj.

Holb. *Evol. Scr.* 3 (1892:51)

Apud Chan. *Evid. Rev.*
(AUA 222)

Chan. *Evid. Chr.* 2 (AUA
210-218); Dry. *Apol.* 2.2.3
(1838-II:316-363)

Chan. *Evid. Rev.* (AUA 221)

Vezi *supra*, pp. 112-114

Aug. *Civ.* 22.8 (CCSL 48:815)

Cea. *St. eccl.* 1.7 (1881:80)
Döll. *Heid. Jud.* 8.5
(1867:647)

Mt. 12,27

Schl. *Leb. Jes.* 2.30
(Reimer 6:210)

Clrdge. *Rev. Rel.* 1
(Coburn 1:112-113)

Hno. *Theol.* 6.2.13
(1785-VI:457)

Aceasta era, pînă la urmă, problema decisivă: „Merită autorii cărților Noului Testament încrederea noastră deplină, în prezentarea faptelor sau în prezentarea pe care o fac doctrinei lui Hristos?”. Se justifică, spre exemplu, faptul de a vorbi în Evanghelii despre un eveniment precum întîlnirea dintre Iisus și Zaheu ca despre „o minune ce are certitudine istorică”? Sub influența continuă a „filologiei sacre” a umaniștilor Renașterii, „hermeneutica specială” a Noului Testament se prezenta, la un nivel gramatical, ca o acțiune de critică literară și obiectivă științifică ce se ocupa cu probleme precum auctorialitatea, textul și transmiterea sa, în acest sens nefiind diferită de alte activități istorico-critice care se ocupau de alte materiale. În cele din urmă, nu putea evita totuși problema spre care conduceau toate celelalte probleme, „credibilitatea și adevărul istoric ale istoriei evanghelice ca atare”. Această chestiune i-a oferit lui David Friedrich Strauss baza pentru a avansa ipoteza existenței mitului în Evanghelii; Biserica și teologii ei găseau că este inacceptabilă pînă și tratarea relatărilor despre Moise în acest fel și *a fortiori* Evangheliile. Nu era necesar nici să se recurgă la o distincție potrivit căreia „doar ideile morale și adevărurile spirituale ale Scripturilor ne sînt date în mod infailibil, iar aspectul lor istoric poate fi folosit în orice fel”, de vreme ce investigația critică arată că „faptele mari, principale, impresionante sînt dovedite a fi adevărate din punct de vedere istoric”.

Cea mai măreață și mai impresionantă dintre aceste „fapte principale” este învierea lui Hristos, așa cum a fost ea prezentată de cele patru Evanghelii. „Zămislirea Sa minunată”, împreună cu minunea nașterii din Fecioară erau destul de importante pentru a fi plasate mai întîi printre cele cinci fapte „fundamentale” în tratatele evanghelice numite *Principii fundamentale* și să fie apărute în altă parte ca „marea taină pe care Biserica stă sau se prăbușește”. Totuși, „tăcerea” legată de nașterea din Fecioară din Evanghelia după Marcu și din cea după Ioan, precum și din toate epistolele pauline, pentru care, în schimb, învierea lui Hristos a fost, evident, un eveniment de importanță cosmică, a făcut necesară distingerea între minunile de la începutul vieții lui Hristos și cele de la sfîrșitul ei, acordîndu-se astfel un loc unic minunii din relatarea pascală. „Cînd a înviat Hristos din morți”, afirma un predicator rus vorbind despre înviere, „pămîntul a dat mărturie!”. Încă o dată, o astfel de „mărturie” era totuși

Ub. *Int.* 1.1.15 (1886-I:284)

Lc. 19,2-5
Lacrd. *Cons.* 3
(Poussielque 7:65-66)

Vezi vol. 4, pp. 335-338

Schl. *Herm.* 1.2
(Reimer 7:54-69)

Bau. *Neun.* 3 (Scholder 4:359)

Vezi *supra*, pp. 245-246

Ub. *Int.* 3.2.19; 1.1.37
(1886-III:333; I:656)

Bush. *Nat.* 15 (1858:495)

Jam. *Sac. Hist.* 3.12
(1802-II:337-346)

Amvr. *Nov. Sobr.* 2.54
(1810-II:198)

Fund. 1.1 (1910-I:7-20)
Grnvg. *Pr.* 17.iii.1839
(Thodberg 12:162); Ub. *Int.*
1.1.16 (1886-I:311-312)
Schl. *Leb. Jes.* 1.9
(Reimer 6:59)

Mich. *Od. Ev.* 4.5
(1865:353-362); Grnvg. *Pr.*
30.iii.1823
(Thodberg 1:202-207)

Fil. *Sl.* 24 (Soč. *Fil.* 2:71);
Ier. *Niž. Uč.* V (1864:87-88)

Vezi *supra*, pp. 110-111

Amvr. Nov. *Sobr.* 2.46
(1810-II:82)

Ub. *Int.* 1.1.20 (1886-I:350)
Grnv. *Pr.* 7.iv.1833
(Thodberg 6:167); Pal. *Ev.*
Chr. 2.8 (Wayland 3:301)

Bau. *Chr.* 1 (Scholder 3:39)

Jam. *Sac. Hist.* 1.2
(1802-I:208)
Dry. *Apol.* 2.4.2.69
(1838-II:259-264)

Camp. *Prcl.* 17.i.1837
(1875:168)

Hdge. *Syst. Theol.* int. 6.2
(1981-I:153)

Clrdge. *Inq. Sp.* 4 (Hart 61)

Sail. *Past.* 1.3.1.100
(1835-I:233)
Mac. *Prav. bog.* 3 (Tichon
1:20); Ub. *Int.* 3.2.10. int.
(1886-III:240)

nesatisfăcătoare. Învierea lui Hristos constituie adevărea învierii generale a tuturor oamenilor, cât și un exemplu de nemurire și înviere generală deja presupuse.

Se putea spune, de aceea, că istoria lui Hristos și a învierii Sale fusese stabilită de dovezile legate de veridicitatea în general a relatărilor Noului Testament în ansamblu și totuși credința apostolilor și a primilor creștini în învierea Lui au făcut din ea o dovadă a veridicității Noului Testament. Concluzia criticii istorice conform căreia că această credință a apostolilor, ca fenomen, în înviere este un obiect corespunzător studiului istoric, dar „ceea ce este învierea în sine depășește sfera investigației istorice” putea fi privită ca un efort de a identifica unicitatea mesajului biblic, în mod special legat de viața, învățătura și învierea lui Hristos, într-o poziție privilegiată la care nu era posibil ca normele obișnuite ale investigației istorice să fie aplicate în nici un fel. Aceasta a impulsionat însă rapid doctrinele inspirației și ineranței Scripturii și, prin urmare, și ale indefectibilității și infailibilității Bisericii.

Inspirație și infailibilitate

Afirmînd în cadrul unei dezbateri cu un romano-catolic, în 1837: „Amîndoi sîntem de acord că adevăratul motiv al infailibilității este inspirația”, Alexander Campbell, fondatorul Ucenicilor lui Hristos, nu doar descria corect argumentele comune cu ale oponentului său (pe care se bazau și diferențele fundamentale dintre ei), ci exprima și ceea ce fusese o convingere aproape universală privind relația dintre inspirație și infailibilitate, cel puțin în măsura în care ea aparținea Scripturii înseși. „Scripturile”, declara alt teolog protestant din secolul al XIX-lea, „sînt infailibile, adică date prin inspirația lui Dumnezeu”. Pentru unii observatori părea că există o analogie structurală între doctrinele protestante ale „dictării fără greșală”, așa cum se aplicau textelor Bibliei, și „dogma romană a infailibilității”: nu caracterul infailibilității era în dispută, ci locul său.

Acest sens al analogiei implica recunoașterea faptului că descrierile ortodoxe răsăritene și romano-catolice ale legăturii dintre inspirație și infailibilitate, deși împărtășeau credința protestantă privind istoricitatea Scripturii ca atare, au luat o cu totul altă înfățișare din cauza relației pe care o afirmau între Scriptură și Biserică. În acest

Newm. *Insp.* 1.8
(Holmes-Murray 106-107)

Newm. *Insp.* 1.15
(Holmes-Murray 111)

Hdge. *Ess. Rev.* 5 (1857:196)

Clrdge. *Inq. Sp.* 2
(Hart 45-46)

Vezi vol. 4, p. 296; vezi
supra, pp. 116-122
Hrth. *Thrsk.* 2.3 (1895:337)
Krks. *Theol. diat.* 11
(1898:164)

Rtl. *Ges. Auf.* 8
(1893:234-247)

Kbl. *Oc.* 6 (Pusey 213-214)

Lacrd. *Conf.* 35
(Poussielque 3:349)

Lam. *Indiff.* 20
(Forgues 2:186-204)

Clrdge. *Inq. Sp.* 7 (Hart 77)

Döll. *Heid. Jud.* 4.1
(1857:184)

Bau. *Chrpart.* (Scholder 1:53)

Lacrd. *Conf.* 3
(Poussielque 2:51)

Piep. *Chr. Dogm.*
(1917-I:172-228)

Inoc. *Bog. oblić.* 5
(1859-I:15)

sens, inspirația și infailibilitatea erau „două dogme”, nu una singură: una din ele se referea la autoritatea Scripturii izvorită din inspirația ei, a doua la interpretarea ei de către o Biserică infailibilă. Era necesar, dar nu suficient să se declare că Scriptura era „în totalitate inspirată în mod dumnezeiesc”, pentru că aplicarea extremă a principiului judecății particulare de-a lungul istoriei protestantismului obligase la recunoașterea faptului că Biserica este „singurul interpret infailibil al acestui text inspirat”: *infailibilitate*, nu *inspirație* era termenul care descria cum trebuie această situație. Protestanții consecvenți au respins cu desăvîrșire desemnarea unei Biserici infailibile ca garanție a unei Scripturi inspirate. Cel puțin în această formă, ambele teorii erau absolute: nu puteau exista „grade” care să măsoare infailibilitatea sau ineranța inspirată.

Problema fundamentală, care existase și în timpul Reformei, și în perioada Iluminismului, era autoritatea. Deși terminologia era folosită și de teologia ortodoxă grecească, efortul protestanților de pe continent de a defini „principiul material” (îndreptățirea numai prin credință) și „principiul formal” (numai autoritatea Bibliei) a fost sub nivelul așteptărilor în încercarea de a clarifica această problemă fundamentală. „Practic”, se plîngea Keble, „nu avem o instanță supremă în cauzele referitoare la doctrină”. Dacă autoritatea ar fi definită ca „o superioritate ce produce supunere și venerație”, concluzia ar fi că adevărata religie este aceea care se sprijină pe cea mai evidentă autoritate posibilă. Inspirația și revelația sînt strîns legate, dar nu reprezintă același lucru. Pentru religiile naturii totul se putea constitui în revelație și totuși se considera că mai ales întîmplările neobișnuite sînt cele care au o autoritate profetică specială. Și în Noul Testament, autoritatea apostolică era identificată în funcție de „caracterul ei imediat” și de direcție. O autoritate se identifică pe sine pe baza unor criterii precum superioritatea cunoașterii, a virtuții și a numerelor pe care le pretinde.

Problema localizării doctrinei Scripturii și a inspirației sale în desfășurarea sistematică a doctrinelor creștine, deși părea că ține de metodologia și de principiul de organizare proprii teologului sistematic, a devenit frecvent o manieră de abordare a întregii probleme a autorității, mai ales cînd „teologie sistematică” însemna de fapt „teologie polemică”. Unii teologi din perioada ortodoxiei protestante își deschiseseră sistemele cu doctrina Scripturii în calitate de cuvînt al lui Dumnezeu, în timp ce adversarii

lor romano-catolici au legat discuția despre Scriptură de cea despre Biserică. Până în secolul al XIX-lea, și această distincție confesională fusese deja obturată. Un sistematician romano-catolic afirma că, întrucât teologia se ocupă de probleme sublimе și divine, prima chestiune care trebuie luată în calcul trebuie să fie autoritatea, apoi a trecut direct la doctrina Scripturii și a inspirației ei. Într-o metodă alternativă, Scriptura, în calitate de cuvânt al lui Dumnezeu, a fost pusă la un loc cu Biserica și alte „mijloace ale harului”, iar un teolog protestant a putut argumenta neincluderea sa în rîndul „prolegomenelor” dogmaticii, ci în capitolele ulterioare dedicate eclesiologiei. Cu toate că avea un respect deosebit față de inspirația biblică, Grundtvig a mers chiar mai departe, insistînd că „cuvîntul rostit al Domnului”, așa cum sînt rostite în mărturisirea baptismală, trebuie să fie punctul de plecare: „Noul Testament” este în primul rînd numele unui legămînt, nu al unei cărți.

Indiferent de locul pe care îl ocupa, doctrina autorității și a inspirației Scripturii era uneori văzută ca o premisă, iar alteori ca o concluzie a argumentului teologic. În trecut, cînd faptele relatate în Biblie se bucuraseră de o acceptare aproape universală datorită importanței lor, fusese ușor de presupus că credibilitatea lor depinde de o acceptare universală a doctrinei inspirației; problema inspirației a fost mereu amînată, pînă ce s-au rezolvat aspectele legate de conținut și credibilitate. Atunci, trebuia ca Biblia să fie acceptată aprioric drept cuvînt al lui Dumnezeu și, pornind de la aceasta, să fie considerată adevărată și sfîntă sau trebuia ca experiența adevărului și sfînțeniei sale să fie baza acceptării sale *a posteriori* drept cuvînt al lui Dumnezeu? Varianta autorității apriorice se sprijinea pe înțelegerea inspirației ca operațiune supranaturală a Duhului Sfînt, „învățătorul creștinismului”, prin care scriitorii bisericești nu numai că au fost păziți de greșeli, ci au fost mișcați spre „a scrie toate lucrurile pe care le-a dorit Dumnezeu și numai pe acelea”; se sprijinea pe autoritatea lui Hristos Însuși. În contextul apologetic al secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, era necesară o apărare a istoriei biblice, inclusiv a relatărilor despre creație și despre crearea Evei din coasta lui Adam, ca fiind „adevărate în sens literal”, împotriva ipotezelor moderne potrivit cărora aceste relatări erau „cu totul alegorice”. Primele trei capitole din Facerea erau „istorie”, nu „mitologie”. Istoria era cel puțin la fel de periculoasă

Vezi vol. 4, pp. 358-361

Marc. *Inst.* 1 (Tomassini 1:7)

Thom. *Chr.* 66
(1856-III:446-453)
Grnv. *Snd. Chr.*
(Begtrup 4:447)

Grnv. *Pr.* 19.iv.1832
(Thodberg 5:141)

Grnv. *Chr. Brnr.* 7
(Begtrup 9:386)

Pus. *Hist.* 2.5 (1828-II:58-59)

Clrdge. *Inq. Sp.* 6
(Hart 67-68)

Grnv. *Pr.* 23.v.1836
(Thodberg 9:228)

Ub. *Int.* 1.2.45 (1886-II:101)
Grnv. *Snd. Chr.*
(Begtrup 4:473)

Fil. *Knig. Bit.* 1 (1867-I:4)
Ier. Niž. *Uč. R.*
(1864:340-342)
Grnv. *Snd. Chr.*
(Begtrup 4:447)
Holb. *Evol. Scr.* 8 (1892:247)
Pont. Com. Bib. 30.vi.1909
(*Ench. Bib.* 109-111)

pentru inspirație ca și știința: „Dificultățile” de armonizare a contradicțiilor dintre diferite relatări istorice din Biblie „nu trebuie ascunse”, recunoștea unul dintre cei mai erudiți adepți ai armonizării, după care s-a angajat totuși să le rezolve.

Distincția dintre „obiectiv” și „subiectiv” era probabil invocată cel mai des în discuțiile pe această temă, în locul distincției dintre *a priori* și *a posteriori*. În secolul al XIX-lea, Swedenborg a continuat să stîrnească admirație pentru „minunile entuziasmului” și „intuițiile morale”, care, după părerea unora, l-au plasat „în afara comparației cu oricare scriitor modern”. Cei mai mulți dintre teologii Bisericii, indiferent de confesiune, continuau totuși să privească așa-zisa inspirație particulară, chiar și pe cea a unui conciliu al Bisericii, ca pe un fundal inadecvat pentru verificarea „adevărata religii” (titlul teologiei sistematice a lui Swedenborg) și, prin urmare, pentru explicarea „viziunilor” într-o manieră care nu contrazice autoritatea obiectivă. Aceasta nu l-a împiedicat pe un teolog romano-catolic să citeze criterii subiective precum „conștiința imediată, adică un sentiment, ca și conștiința mediată sau reflecția”, pentru a autentifica inspirația; se poate pune bază pe „conștiința credincioșilor” (*sensus fidelium*) pentru a sesiza diferența dintre Scriptură și alte cărți, inclusiv decretul infailibil al Bisericii sau ale papei. Un apărător protestant al ideii conform căreia „Scripturile sînt infailibile, adică insuflate de Dumnezeu”, nu putea totuși să invoce drept „cea mai credibilă dovadă posibilă” criterii obiective (în special, desigur, autoritatea Bisericii), ci „mărturia lui Dumnezeu Însuși în favoarea și prin adevărul din inima [fiecăruia]”. Și în ortodoxia rusă a existat un apel ca inimile ortodoxe să fie călăuze către cuvîntul lui Dumnezeu din Scriptură.

Însă apelurile subiective la mărturia inimii și a sentimentului puteau – și adesea au și făcut-o – să conducă exact la concluzii opuse despre inspirație; și, odată cu teoria inspirației prin dictare expusă, a apărut o nevoie de a recunoaște locul cuvenit componentei umane din acțiunea de inspirare. Această nevoie nu s-a limitat la cei ce susțineau că textul clasic „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu” nu spune nimic despre maniera în care scriitorii Scripturii au fost împuterniciți să-și facă datoria sau la cei al căror principiu de bază în interpretarea Scripturii era „că Biblia este o carte scrisă pentru

Pal. Hor. Paul. 5.10
(Wayland 2:219)

Clrge. Inq. Sp. 7 (Hart 79)

Vezi *supra*, p. 209

Emer. Nat. 8 (Ferguson 1:43)
Emer. Rep. Mn.
(Ferguson 4:70)

Lam. Indiff. 18 (Forgues
2:136-137); Döll. Vat. Dekr. 3
(Reusch 49-50)

Ier. Niž. Uč. V (1864:73-74)

Dry. Apol. 1.2.5.37
(1838-1:309-317)

Ub. Int. 1.2.44 (1886-II:80)

Hdge. Syst. Theol. int. 6.2
(1981-I-153)

Hdge. Ess. Rev. 5 (1857:191)

Amvr. Nov. Sobr. 1.7
(1810-I:54-60)

2Tim. 3,16

Holb. Evol. Scr. 5 (1892:141)

Chan. *Un. Chr. int.*
(AUA 367-368)

Newm. *Scr. Prf.* 3
(*Tr. Tms.* 85:30)

Ces. *Ep.* vi.1821; 10.iv.1821
(Manuzzi 1:207; 280)

CTrid. 4. *Dacr.*
(Alberigo-Jedin 663); CVat.
(1869-1870) 3.2
(Alberigo-Jedin 806)

Newm. *Insp.* 1.13
(Holmes-Murray 109-110)

Ub. *Int.* 1.1.14 (1886-1:285)
Vezi vol. 4, pp. 398-399

Marc. *Inst.* 1.9.2
(Tomassini 1:53-54)
Crnly. *Int.* 1.2.5.18
(1885-I:440-460)

Fii. *Nad.* 9 (1819:594-595)

Vezi vol. 4, pp. 369-370

Grnvg. *Pr.* 30.x.1836
(Thodberg 9:338-339)

Vezi *supra*, pp. 230-232

Crnly. *Int.* 2.3.2.252
(1885-III:319)

oameni, în limba oamenilor” și care, în consecință, se foloseau de aceasta pentru a respinge doctrina trinitară a Bisericii ortodoxe. Cei mai importanți apărători ai doctrinei ortodoxe trinitare erau, la rîndul lor, obligați să admită incapacitatea de a explica în ce fel era inspirația compatibilă cu implicarea personală a scriitorilor Bibliei, pe care compoziția ei îl evidenția într-un mod atît de categoric. De exemplu, pentru a înțelege „elocvența” epistolelor pauline era necesar ca ele să fie privite drept parte a întregii istorii a retoricii păgîne clasice în spiritul căreia apostolul fusese educat, nu să fie atribuită utilizarea de către el a limbajului retoric acțiunii imediate de inspirație a Duhului Sfînt. Totuși, limbajul „remarcabil” al Conciliului de la Trident și al Primului Conciliu Vatican referitor la „inspirația Scripturii în ce privește «credința și moravurile»”, care nu avea o declarație corespondentă legată de „inspirație în materie de fapte”, nu trebuia interpretat în sensul că „faptele” relatate în Scriptură nu au participat la inspirația ei.

Altă declarație a Conciliului de la Trident cu referire la Scriptură, ridicarea latinei Vulgatei la statutul de normă, devenea mai greu de apărut împotriva acuzațiilor că ea știrbea autoritatea textelor ebraice și grecești și din această cauză respingea erudiția biblică autentică; cu aceleași probleme se confrunta și poziția normativă a limbii grecești a Septuagintei în Răsărit, sprijinită de vechea legendă potrivit căreia toți cei șaptezeci de traducători traduseseră versiuni identice. Datorită atașamentului reformatoarelor față de autoritatea textelor originale ebraice și grecești ale Bibliei, protestanții nu au putut pune nici o traducere pe același nivel cu acestea, ceea ce nu i-a împiedicat totuși să aprecieze versiunile vernaculare ca fiind redări fidele ale cuvîntului lui Dumnezeu și monumente de istorie a limbii. Istoria detaliată a criticii biblice, în special în secolele al XIX-lea și XX, este un obiect de cercetare în sine, de care nu ne putem ocupa aici decît în privința felului în care a afectat și a fost afectat de formularea diferitelor doctrine creștine. Indiferent de ce soluții poate găsi un teolog pentru implicațiile trinitare ale criticii biblice, cele mai directe implicații ale ei erau cele care au afectat doctrina inspirației.

Pentru a menționa doar o situație dintre multe altele, interpretii cărții Isaia fuseseră mult timp conștienți de existența unei rupturi intenționate între primele 39 de capitole și ultimele 27, dar atribuiseră ambele secțiuni

Hnbg. Vers. 5.3.22
(1852:270-271)
Mrchn. Sacr. Bib.
(1874:275-279)
Is. 1,1

aceluiași autor și îl identificaseră cu figura istorică a profetului: „Isaia, fiul lui Amos... în vremea lui Ozia, Iotam, Ahaz și Iezechia, regii lui Iuda”. Aplicându-se Cărții lui Isaia aceleași metode ale analizei literare folosite de eudiții clasici din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea în studierea *Iliadei* și a *Odiszei*, ipoteza existenței mai multor autori s-a impus erudiților biblici din secolul al XIX-lea ca o explicație mai plauzibilă a rupturii. Apărătorii protestanți ai inspirației verbale au respins ipoteza în secolul al XIX-lea și în secolul următor, la fel ca și Comisia Biblică Pontificală în 1908. Dar teologii secolului al XIX-lea care au respins problema literară ca fiind nedoctrinală, „întrucât ambii Isaia au fost inspirați”, au anticipat ceea ce avea să devină pentru cele mai multe Biserici rezoluția finală în această problemă.

Fund. 7.5 (1910-VII:70-87)
Pont. Com. Bib. 29.vi.1908
(Ench. Bib. 100-101)

Newm. Insp. 1.24
(Holmes-Murray 123)

Clrdge. Inq. Sp. 6 (Hart 71)
Clrdge. Ref. 4.14
(Shedd 1:164-165)

Newm. Insp. 2.32
(Holmes-Murray 135)

Dry. Apol. 1.2.4.28
(1838-I:223; 225)

Clrdge. Const. 1.3
(Coburn 10:33)
Clrdge. Inq. Sp. 3
(Hart 51-52)

Pus. Hist. 2.5 (1828-II:54-57)

Hrth. Herm. 2Tim. 3,16
(1882:200)

Fac. 30,37-42
Fil. Knig. Bit. 30
(1867-III:45-50)
Fil. Nač. 5 (1819:240-258)
Ios. 10,12-14

Această abordare a fost sprijinită de o schimbare graduală a doctrinei inspirației înseși, nu doar prin acceptarea conceptului de *acomodare*, potrivit căruia inspirația divină se adaptase atât limbajului scriitorilor biblici, cât și viziunii lor imperfecte despre lume sau „limitărilor” științifice și istorice, ci și printr-o critică a înseși doctrinei acceptate. Teorii mai vechi ale inspirației fuseseră „mai mult mecanice”, dar o asemenea viziune era acum „cu totul de neconceput”. Una dintre „greșelile frecvente ale protestanților neînvățați și ale bigoților care nu țineau seama de ea” era confundarea „Duhului care inspiră cu informarea lumii și a amîndurora cu dictarea cuvintelor și a propozițiilor formale”, astfel închistînd Biblia și pe Duhul Sfînt. Tratînd inspirația ca „întru totul pasivă” și prin aceasta ignorînd diferențele dintre scriitorii biblici și dintre Vechiul și Noul Testament, doctrina împărtășită de toate Bisericile conform căreia „Sfînta Scriptură a fost scrisă prin sugestia și inspirația Duhului Sfînt” condusesese la o metodă de interpretare biblică potrivit căreia chiar și cea mai mică imprecizie în privința geneticii (cum ar fi folosirea de către Iacob a influenței prenatale pentru a determina culoarea oilor lui Laban) sau din astronomie (ca în relatarea despre Iosua și despre „ziua cea lungă”, cînd a făcut ca soarele să se oprească pe cer) care apărea în Biblie trebuia să fie atribuită lui Dumnezeu Însuși și, prin urmare, acceptată ca fiind corectă din punct de vedere istoric și științific.

Protestantismul conservator, ortodoxia răsăriteană și romano-catolicismul au avut o poziție comună în apărarea doctrinei tradiționale a inspirației biblice, pe parcursul

secolului al XIX-lea. Drumurile lor s-au despărțit însă când s-a pus problema dacă „darul inspirației implică darul infailibilității, ca o completare a sa” – nereferindu-se la „infailibilitatea lui Hristos” ca „un dar original și necesar al naturii Sale superioare”, ce era o implicație necesară a trinitarismului ortodox, pe care cu toții îl împărtășeau, ci la infailibilitatea Bisericii. Afirmată într-o formă extremă pe care mulți n-ar fi acceptat-o fără amendamente semnificative, viziunea protestantă era că, întrucât Noul Testament este „darul lui Hristos și a fost scris sub îndrumarea și inspirația Lui”, el era „la noi în locul prezenței personale a Domnului și a apostolilor”. Doctrina catolică, în schimb, considera că, în loc să „lase creștinismul ca un fel de literatură sacră, așa cum e consemnat în Biblie”, Dumnezeu a „alcătuit cu adevărat o societate”, care este Biserica. Învățații ortodocși răsăriteni au continuat să afirme doctrina patristică că Duhul Sfânt și Biserica în calitate de Împărăție a lui Dumnezeu erau inseparabili.

Ca popor al lui Dumnezeu, Biserica avea misiunea de a proclama cuvântul lui Dumnezeu și, de aceea, în afara Bisericii nu există mântuire: asupra acestei învățături patristice ca atare nu existau neînțelegeri între doctrinele romano-catolică, ortodoxă răsăriteană și protestantă. Neînțelegerile au apărut în legătură cu identificarea „legitimizați descendenței apostolice” cu care Biserica fusese trimisă în lume să proclame cuvântul și cu promisiunea corelată că „Biserica vizibilă a lui Hristos este nepieritoare”. Hristos îi spusese lui Petru: „Iar Eu M-am rugat pentru tine să nu piară credința ta (*ut non deficiat fides tua*). Și tu, oarecând, întorcându-te, întărește pe frații tăi”. Potrivit învățăturii romano-catolice, rugăciunea a fost împlinită nu doar în viața lui Petru, ca una individuală; ci și de Scaunul lui Petru, a. cărui credință fusese întotdeauna indefectibilă, iar misiunea sa fusese de-a lungul istoriei Bisericii să-i „întărească” și să-i readucă la credință pe alții care au căzut din credința apostolică – inclusiv scaunul de la Constantinopol și pe reformații protestanți. Așa cum le amintea cititorilor săi un teolog ortodox rus, mai apropiat de Roma decât mulți dintre colegii săi, „Petru a vorbit prin gura lui Leon” la Conciliul de la Calcedon, din 451. Dar „indefectibilitatea” implica în mod necesar „infailibilitate” în credință și moravuri, ca formă supremă a autorității în viața Bisericii, pentru că greșeala nu putea pune bazele unei credințe sau ale unei Biserici: „Că Biserica este oracolul infailibil al adevărului

Newm. *Insp.* 1.15
(Holmes-Murray 111)

Lid. *Div.* 8 (1867:680)

Camp. *Syst.* 12.2 (1956:34-35)

Newm. *Vis. Ch.* 1
(*Tr. Tms.* 11:4-5)

Flrn. *Stip. ist.* 6
(1929:136-139)

Mynst. *Pr.* 37 (1845-II:47)

Cipr. *Ep.* 73.21 (CSEL 3:795)
Hrhn. *Crk.* 8 (1861:310)

Newm. *Min. Com.*
(*Tr. Tms.* 1:2)

Hno. *Theol.* 3.2.3.3
(1785-III:316)

Lc. 22,32 (Vulg.)

Vezi vol. 2, pp. 177-186

Ces. *St. eccl.* 1.8
(1881:101-102)

Hef. *Conz.* 29.548
(1855-IV:728-731)
Slv. *Rus. égl.* 2.14
(Rouleau 235-239)

Vezi vol. 2, p. 177
Gr. XVI. *Tr.* 9.7
(Battaglia 341); Marc. *Inst.*
5.14 (Tomassini 1:301)
Lacrd. *Cons.* 11
(Poussielque 7:149)
Lacrd. *Cons. pr.*
(Poussielque 7:8)

Newm. *Gram.* 1.5.3
(Ker 1985:102)

este dogma fundamentală a religiei catolice”, fie ea romano-catolică sau ortodoxă răsăriteană.

Neînțelegerile dintre cele două forme ale catolicității – și, în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea, dintre cele câteva forme de romano-catolicism – erau cauzate de instrumentul sau instrumentele prin care Biserica, în calitate de oracol infailibil al adevărului, își exercita și își articula această infailibilitate. Ecleeziologia ortodoxă răsăriteană a văzut, de asemenea, Biserica „întărită” în credința sa, prin rugăciunea lui Hristos către Tatăl: „păzește-i în numele Tău”; întărirea nu se producea însă prin subordonarea față de Roma, care este doar unul dintre scaunele creștinătății, cu toate că are un anumit statut de primat. Promisiunea lui Hristos către Petru că va zidi Biserica Sa pe piatră – „piatră” nu se referea la persoana lui Petru, ci la mărturisirea lui, așa cum încercau teologii răsăriteni să demonstreze, folosindu-se și de Părinții latini – era aceeași pe care le-a făcut-o tuturor apostolilor la înălțare: „Iată, Eu cu voi sînt în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacului”. Hristos însuși este capul Bisericii; în El, nu în papă trebuie căutată unitatea Bisericii. După cum recunoșteau chiar unii gînditori romano-catolici, atunci cînd Hristos a promis infailibilitatea Bisericii, a avut în vedere faptul că Biserica în ansamblul ei, reprezentată de conciliul ecumenic, ar trebui să fie arbitrul doctrinei; numai unui asemenea conciliu, nu unor episcopi avea prerogativa de a spune, așa cum o făcuse primul conciliu „apostolic”, „Părutu-s-a Duhului Sfînt și nouă”. Cînd Răsăritul, în opoziție față de „latinism”, a vorbit de concilii, se referea așadar la primele șapte, ce, le reaminteau teologii romano-catolici celor din Biserica lor, s-au desfășurat toate în Răsărit, și nu sub autorizația directă a papei.

Luther vorbise în numele principiului său protestant cînd și-a manifestat ostilitatea față de autoritatea conciliilor Bisericii, dar unii protestanți regretau acum că, din pricina diviziunilor, Biserica a fost lipsită de o instanță superioară de judecată. Contrar acuzațiilor protestante că o majoritate simplă la un conciliu ecumenic este în stare să hotărască pentru întreaga Biserică, nu exista nici un exemplu în istoria Bisericii în care o majoritate simplă să fi promulgat la un conciliu o dogmă opusă părerii unei minorități semnificative a celor ce participau la el. Infailibilitatea aparținea, potrivit învățaturii romano-catolice, conciliului ecumenic, deși numai în probleme de credință și morală. Învățătura romano-catolică a avertizat,

Amvr. Nov. *Sobr.* 1.17
(1810-I:145)

In. 17,11

Mt. 16,18-19
Vezi vol. 1, pp. 359-360;
vol. 2, pp. 178-186
Fil. *Ent.* (Soudakoff 93)

Aug. *Retract.* 1.20.2
(CSEL 36:97-98)

Mt. 28,20
Ioan Kv. *Jub. Sbor.* 4
(1899:122)
Feod. *Prav.* 11 (1860:254-255)
Hrth. *Herm.* 1Tim. 2,5
(1882:72-73)

Dry. *Apol.* 3.6.62
(1838-III:311-312)

Vezi vol. 4, p. 160

Fapte 15,28

Ier. Niș. *Uč.* 8 (1864:387)
Inoc. *Bog. oblić.* 67
(1859-I:241)
Ier. Niș. *Uč.* 8
(1864:386-387)

Döll. *Ppst. Conc.* 3 (Janus 207)

Döll. *Ref.* 3 (1846-III:194)

Kbl. *Oc.* 6 (Pusey 213-214)

Camp. *Prcl.* 18.i.1837
(1875:202-203)

Döll. *Vat. Dekr.* 3
(Reusch 46-46)

Marc. *Inst.* 4.8.4
(Tomassini 1:188-189)

împotriva ortodoxiei răsăritene și a protestantismului, că Biserica nu-și poate permite să se întoarcă la epoca conciliilor ecumenice (ultimul se ținuse cu mai bine de o mie de ani, în 787), ca și cum nu ar exista o continuitate a autorității infailibile. Bisericii îi era imposibil să fie sigură pe misiunea sa dacă nu putea avea siguranța autorității ei infailibile și, astfel, era „absurd” să se afirme infailibilitatea Bisericii, dar să se nege cea a papei. În ciuda tuturor întrebărilor pe care istoricii protestanți și ortodocși răsăriteni le-ar fi putut pune referitor la tradiția prezenței lui Petru la Roma sau la faptul că a murit acolo, Roma fusese predestinată să fie Biserica lui Petru.

Astfel, acuzația polemică referitoare la faptul că Biserica era identificată și echivalată cu papa, neglijându-se nu numai conciliul, ci și toți ceilalți patriarhi ai ei, părea, în secolul al XIX-lea, pe cale de a deveni o profecție care se împlinește. Promulgînd ca „dogma revelată în chip dumnezeiesc” infailibilitatea, nu doar a Bisericii în general sau a conciliului ecumenic, ci în mod special a papei, Primul Conciliu Vatican cerea în mod explicit pentru papă „acea infailibilitate prin care Mîntuitorul divin dorește ca Biserica să fie învățată cînd definește doctrina legată de credință și moravuri”. Conciliul considera că afirmă infailibilitatea Bisericii definind ca învățătură a „tradiției care a fost primită de la începuturile credinței creștine” infailibilitatea „pontifului roman cînd vorbește *ex cathedra*, adică atunci cînd, acționînd în virtutea slujirii sale ca păstor și învățător al tuturor creștinilor, definește, în concordanță cu autoritatea lui apostolică supremă, doctrina despre credință și moravuri pe care Biserica universală trebuie să o respecte”. Definițiile sale legate de doctrina referitoare la credință și moravuri, mai ales, „nu erau supuse reformei, nu doar prin consensul Bisericii, ci prin ele însele” (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles*).

În multe feluri, cea mai importantă obiecție la această definiție a dogmei infailibilității papale era fundamentată din punct de vedere istoric: diversele exemple istorice în care papii au greșit, mai presus de toate cazul papei Honoriu I, după cum recunoșteau chiar și apărătorii infailibilității. Cea mai erudită istorie a conciliilor Bisericii scrisă în secolul al XIX-lea, cea a lui Karl Josef von Hefele, publicată pe cînd el încă era profesor la Facultatea Romano-Catolică din Tübingen, analizase atent textele latine și grecești ale *Actelor* celui de-al treilea Conciliu de la

Hef. *Conz. int.* (1855-I:49-58)

Lacrd. *Conf.* 3
(Poussielque 2:63-66)

Lam. *Rel.* 6.1 (Forgues 7:131)

Schl. *Gesch.* 1 (Reimer
11:69-70); Bau. *Chrpart.*
(Scholder 1:76); Inoc. *Bog.*
oblić. 87 (1859-I:369-381)
Ces. *St. eccl.* 1.8 (1881:98)

Döll. *Ppst. Conc.* 3
(Janus 40)

CVat. (1869-1870) 4.4
(Alberigo-Jedin 816)

CVat. (1869-1870) 4.4
(Alberigo-Jedin 816)

Chom. *Crk.* 3 (Karsavin 23)
Döll. *Ppst. Conc.* 3
(Janus 54-68)

Vezi vol. 2, pp. 177-180
Gr. XVI. Tr. 16.4
(Battaglia 416)

Constantinopol, din 681, conchizînd, împotriva teoriilor avansate de apologetii papalității, că textele păstrate sînt exacte și că acest conciliu îl condamnase într-adevăr pe papă ca eretic. „Cît despre influența poveștii lui Honoriu asupra infailibilității papei”, își încheia Hefelexpunerea despre al șaselea conciliu ecumenic, publicată în 1858, „nu e datoria noastră să discutăm acest aspect în detaliu”. Devenit între timp episcop de Rottenburg, chiar înainte de deschiderea Conciliului Vatican, Hefelex a continuat să discute problema în detaliu într-un tratat citit și în Răsărit, intitulat *Cazul Papei Honoriu*, publicat în 1870, anul conciliului. Afirmația că *Actele* nu sînt autentice era „o ipoteză prea curajoasă, total lipsită de vreun fundament solid”; dar, de vreme ce orice dogmă referitoare la infailibilitatea papală trebuia neapărat să fie retroactivă, ar fi fost incorect din punct de vedere istoric și fatalmente periculos pentru credibilitatea Bisericii să ocolești, pus în fața evidenței istorice, faptul că un papă care, vorbind în calitatea sa oficială, declarase: „Mărturisim o singură voință a Domnului nostru Iisus Hristos” a fost ulterior condamnat ca eretic monotelist de un conciliu ecumenic legitim al Bisericii.

Monografia lui Hefelex dădea multe răspunsuri. O disertație pregătită pentru Conciliul Vatican I căuta să arate, printr-o schemă comparativă, că doctrina papei Honoriu era în acord cu cea a papei Leon I și că, atunci cînd conciliul l-a condamnat, nu era un conciliu ecumenic legitim. Cuvintele Părinților de la Calcedon „Petrul a vorbit prin gura lui Leon” li se aplicau tuturor succesorilor lui Leon – desigur, nu „ca persoană privată și muritor”, ci ca acela ce vorbește *ex cathedra*. „Failibiliștii” nu aveau, se spunea, nici un temei pentru a se opune doctrinei infailibilității papale. Argumentele istorice în favoarea ei erau copleșitoare: mărturia autorității romane a lui Irineu, care vorbea în mod unic atît pentru Răsărit, cît și pentru Apus; mărturia lui Vincențiu de Lerin despre tradiție; afirmarea „autorității Scaunului Sfîntului Petru” de către Biserica din Ungaria, în secolul al XVI-lea, împreună cu alte declarații similare ale sinoadelor provinciale ale Bisericii din Franța. Deși rămînea vechea întrebare dacă un conciliu trebuia să se pronunțe în mod unanim atunci cînd formula o astfel de definiție doctrinală, apărătorii doctrinei infailibilității papale au insistat asupra ideii că ea este „definibilă” și „întru totul oportună” în cel mai înalt grad, avînd în vedere faptul că așa au considerat-o Conciliul Vatican și papa.

Hef. *Conz.* 16.324
(1855-III:264-284)

Krks. *Ekk. Hist.* 101
(1897-I:321-323)

Hef. *Hon.* 2.3 (1870:19)

Hef. *Hon.* 2.4 (1870:22-23)

Hon. I. *Ep.* 4 (PL 80:472)

Hef. *Hon.* 2.5 (1870:25)

Zin. *Infall.* (1870:5)

Vezi vol. 2, pp. 179-180

Pnnch. *Hon.* 15

(1870:252-285)

Pnnch. *Hon.* 7 (1870:165-168)

Vezi vol. 2, pp. 177-178

Gyar. *Infall.* 2 (1870:13)

Gyar. *Infall.* 1 (1870:11)

Cstrpln. *Infall.* (1870:65)

Irin. *Erez.* 3.3.1

(Harvey 2:8-9)

Stec. *Un. cons.* 4 (1870:28)

Zin. *Un. suf.* 4 (1870:38-41),

vezi vol. 1, pp. 340-347, vezi
infra, p. 289

Gyar. *Infall.* 2 (1870 14-15)

Frpl. *Prim.* int (1870:4)

Vezi vol. 4, p. 149

Zin. *Un. suf.* 1 (1870:18-19);

Stec. *Un. cons.* 8 (1870:61)

Card. *Infall.* 6 (1870:173)

Cstrpln. *Infall.* (1870:66-68)

Cazul ecumenic împotriva acestei doctrine a fost instrumentat de figura centrală între cei ce nu s-au supus niciodată deciziei, Johann Joseph Ignaz von Döllinger, pe care l-au citat și erudiții ortodocși din Răsărit. „Dacă opinia doctrinală referitoare la infailibilitatea papală ar urma cu adevărat să devină o dogmă”, avertiza el în 1869, „s-ar deschide un imens hău [între Biserica Romano-Catholică și] Bisericile separate, grecii și rușii [ortodocși] și protestanți”. El a publicat sub pseudonimul „Ianus” un studiu teologic și istoric al relațiilor dintre papă și conciliul ecumenic ca autorități ale Bisericii, căutînd să demonstreze că în disputele doctrinale din trecut Biserica s-a bazat pe decizia comună a tuturor episcopilor adunați într-un conciliu ecumenic, nu pe decizia individuală a episcopului Romei. Dar, cînd Conciliul Vatican părea, în Constituția Dogmatică a Bisericii, că a abdicat de la această autoritate, declarîndu-l pe papă infailibil chiar și atunci cînd vorbea fără conciliu, Döllinger s-a simțit obligat să respingă autoritatea lui ca una care „distruge simultan demnitatea episcopală și magisteriul Bisericii – ceva fără precedent în 1 800 de ani”. El a continuat să accentueze problema „supunerii față de autoritate”. Teologii ortodocși din Răsărit au negat Conciliului Vatican – și tuturor așa-ziselor concilii ținute de Biserica latină separată după schisma dintre Răsărit și Apus – titlul de „conciliu ecumenic” și, în consecință, dreptul de a vorbi în materie de credință și doctrină în numele Bisericii universale. Ei au negat și pretenția papei de a vorbi în mod infailibil în absența unui conciliu adecvat, pentru că Hristos și Duhul Sfînt sînt singurii doi „martori infailibili ai adevărului” pentru Biserică. Protestanții au răspuns promulgării infailibilității papale prin reafirmarea doctrinei Reformei potrivit căreia nici un conciliu și nici un papă nu puteau avea pretenția de infailibilitate, ci numai cuvîntul lui Dumnezeu din Biblie; acesta și numai acesta era sensul promisiunii făcute de Hristos lui Petru de a zidi Biserica Sa „pe această piatră”.

Consensul tradiției creștine

Cei care nu au mai fost în stare să accepte ineranța unei Scripturi inspirate sau infailibilitatea Bisericii și a papei au descoperit o legătură teologică și istorică între cele două poziții. Oponînd cuvîntul inspirat al lui Dumnezeu

Krks. Antipap. 9
(1893:145-150)

Döll. Vat. Dekr. 1
(Reusch 26-27)

Döll. Ppst. Conc. 3
(Janus 207)

Döll. Ep. 16.v.1870
(Konzemius 2:357)
Döll. Ep. 2.vi.1882
(Konzemius 3:275)

Vezi *infra*, pp. 297-298, 313

Chom. Crk. 9 (Karsavin 36)
Makr. Herm. In. 16,13
(1891:1233)

Piepp. Chr. Dogm.
(1917-1:248-250)

Mt. 16,18
Camp. Prcl. 14.i.1873
(1875:83-85)

Rtl. *Recht*. 2. int. 3
(1882-II:11-12)

Fund. 4.2 (1910-IV:59)

Ub. *Int.* 1.2.45 (1886-II:71)

Dry. *Apol.* 1.2.7.49
(1838-I:381)

Gr. XVI. Tr. pr.
(Battaglia xii)

Mt. 11.30
Sail. *Mor.* 5.2.252
(1817-III:135)

Klfth. *D. G.* 22 (1839:44);
Slv. *Krit.* 2 (Radlov 2:17)

Marc. *Inst.* 3.4.2
(Tomassini 1:146-147);
Chom. *Crk.* 5 (Karsavin 24)

Lacrd. *Cons.* 1
(Poussielque 7:41)

Lam. *Indiff.* 6
(Forgues 1:147-149)

din Biblie cuvintelor omenеști ale Bisericii, Părinților și conciliilor, doctrina dogmatică a inspirației verbale a luat ființă în cadrul protestantismului ca o antiteză față de credința romano-catolică și ortodoxă răsăriteană în autoritatea unei așa-zise tradiții orale, ale cărei origini merg pînă la apostoli. Această teorie a opoziției și-a găsit un punct de echilibru în argumentul că, deși pasajele din Noul Testament citate de obicei ca dovezi ale inspirației și infailibilității sînt luate doar din Vechiul Testament (neexistînd nici un „Nou Testament” cînd au fost scrise), suportul principal al doctrinei inspirației divine a Noului Testament și, prin el, a întregii Scripturi ca întreg venea din tradiția neîntreruptă a Bisericii. Un rezumat punctual al cazului revelației divine și al doctrinei inspirației a condus la afirmația că „informațiile și cunoștințele despre orice revelații autentice ne sînt oferite numai prin mijlocirea tradiției”, fie ea scrisă în povestiri și scripturi sau transmisă oral, ca „tradiție vie”. În mod similar, susținătorii doctrinei infailibilității papale trebuiau să se apere de acuzația că neagă tradiția; deoarece foarte mulți considerau că „sarcina cea mai importantă a slujirii supreme a Bisericii este să vegheze, să se roage și să lupte ca nu cumva «povara ușoară» a lui Hristos să devină, din cauza impunerii unor greutăți noi și inutile, un jug greu”.

Ca și doctrina inspirației, principiul mijlocirii istorice a condus la problema continuității tradiției, la ce poate fi identificat (în mod similar) ca element „istoric sau tradițional” al dogmei creștine. Atît ortodoxia răsăriteană, cît și romano-catolicismul aveau ca învățătură dogmatică standard faptul că Dumnezeu conservase tradițiile prin continuitatea uzajului Bisericii, prin actele conciliilor, prin scrierile Părinților și prin providența Sa. Criteriile pentru „caracterul distinctiv” al adevărului puteau de aceea să fie găsite în două calități: „universalitate și continuitate”. După ce a reformulat însușirile tradiționale ale Bisericii: una, catolică și apostolică, Lamennais a formulat punctul său de vedere referitor la aceste însușiri, enumerînd majoritatea argumentelor standard: „în baza simțului comun și a textelor Scripturii, confirmate o dată în plus de o tradiție unanimă, de autoritatea conciliilor, a Părinților și a scriitorilor bisericești din toate epocile, de liturghii și de întreaga istorie a Bisericii, de la începuturile ei”.

Urmînd o clasificare similară a tradițiilor, un erudit protestant distingea între tradițiile rituală, istorică și dogmatică; în cazul tuturor, aprecia el, protestantismul

Schf. Prin. Prot. 1.2
(Merc. 1:110)

Grnv. Chr. Snd. (Begtrup
4:534-535); Grnv. Ref. 3
(Begtrup 5:347)

Schf. Prin. Prot. 1.2
(Merc. 1:115-116)

Mhlr. Ein. 1.2.10 (1843:29)

Lam. Indiff. 37
(Forgues 4:385-386)

Siv. Bogočlv. 2 (Radlov 3:16)

Oik. Gr. Nyss. pr. (1850:iii)

Schf. Prin. Prot. 2.6.83
(Merc. 1:230); Krth. Cons.
Ref. pr. (1871:viii)

Schf. Prin. Prot. 2.4
(Merc. 1:157-164)

Nvn. Schf. (Merc. 1:35)

Pus. Hist. 1 (1828-I:8)

„afirmă necesitatea lor istorică”, dar „le plasează” sub nivelul Scripturilor. A treia dintre ele, ideea unei „tradiții dogmatice formale”, era cea mai problematică pentru protestanți; totuși, era în același timp conținută în Scriptură și afirmată în crezuri și, de aceea, tradiția dogmatică nu era „o parte a cuvîntului divin, diferit de cel scris, ci conținutul scripturii înseși, așa cum a fost ea înțeleasă și stabilită de Biserică împotriva ereziilor din trecut și a celor care nu încetează niciodată să apară”. Această tradiție, în consecință, era „singura sursă a cuvîntului scris, înaintînd însă în fluxul conștiinței Bisericii”. Pe baza unei înțelegeri similare a conștiinței Bisericii, un teolog romano-catolic argumenta că întrucît, cel puțin la un anumit nivel, întrebarea „Ce este învățătura lui Hristos?” era una „cu totul istorică”, putea fi transpusă în: „Ce a fost întotdeauna învățat în Biserică de către apostoli?”, ceea ce era însă echivalent cu a întreba: „Care este conținutul tradiției universale și continue?”.

Invocînd același criteriu al „tradiției universale și continue”, alt teolog romano-catolic a respins argumentul protestant potrivit căruia creștinismul s-a opus, la origini, unei asemenea tradiții, pentru că, dimpotrivă, acesta pretinsese să se identifice cu ea; protestantismul era văzut ca începutul, în cadrul culturii occidentale, al emancipării personalității umane față de autoritatea tradiției. Acest argument protestant, care, așa cum observaseră criticii ortodocși și romano-catolici, putea susține existența unei tradiții proprii ce începea chiar de la reformatori, se impunea cu o forță nouă, așa cum argumentul legat de consensul tradiției era formulat cu o nouă putere nu doar de sistemele ortodox răsăritenă și romano-catolic, ce erau mediile sale familiare, ci și în apelul diferitor protestanți pentru un „catolicism protestant”, ca „un punct de vedere viabil, atît de necesar pentru exigențele vremii”. Totuși, cel ce a scris aceste cuvinte a căutat în același timp să se disocieze de Mișcarea de la Oxford a Bisericii Angliei (pe care a numit-o „puseism”), pe care o considera un simptom, nu și un leac al bolilor protestantismului, incluzînd indiferența lui față de tradiție; „cu toate erorile sale”, ea întruchipa însă forța motrice a unui adevăr ale cărui drepturi trebuiau afirmate. E.B. Pusey însuși își exprimase, în prima sa carte, publicată în 1828, admirația față de „percepția intuitivă a naturii creștinismului” a lui Luther, care „îl ridicase nu numai deasupra presupusei autorități a Bisericii”, ci și „deasupra puterii tradiției”. Însă, pe

Bau. *Neun.* 3
(Scholder 4:528-531)

Bau. *Chrpert.*
(Scholder 1:102)

Bush. *Vic. Sac.* 4,3
(1866:546-547)

Chan. *Evid. Chr.* 1 (AUA 189)

Mhrl. *Ein.* app. 3
(1843:260-264)

Mc. 7,8

2Tes. 3,6

Lacrd. *Conf.* 5
(Poussielque 2:94)

Lacrd. *Conf.* 9
(Poussielque 2:175)

Dry. *Apol.* 3.2.12 (1838-III:66)

Clrdge. *Rev. Rel.* 4
(Coburn 1:174)

Dry. *Apol.* 3.1.2.4
(1838-III:17-22)

Dry. *Apol.* 1.2.7.50
(1838-I:383-386)

Blms. *Escép.* 18; 21
(Casanovas 5:403; 422)

Apud Lam. *Indiff.* 4
(Forgues 1:65)

Blms. *Rel.* 6
(Casanovas 5:10); Camp. *Ev.*
10 (Owen 138)

Döll. *Heid. Jud.* 5.1
(1857:270)

măsură ce aprecierea manifestată de Pusey față de tradiția catolică creștea, unii protestanți mai radicali de pe continent și-au exprimat nedumerirea și șocul ca reacție la puseism, considerînd sacramentalismul său neocatolic o „neghiobie” ce tinde spre superstiție. Tradiții îndelung acceptate precum ideea că Petru a fost primul papă nu erau decît „iluzii amăgitoare”. Într-adevăr unii erau gata să renunțe la cele mai multe tradiții ca la niște „flecure” acumulate în timp”, precum și la acceptarea lor, pe care o considerau „înantare orbească pe drumul tradiției” sau supunere pasivă față de o „credință ereditară”.

Deși aprig disputat în secolul al XIX-lea și mai înainte, termenul *tradiție* nu era nici pe departe lipsit de echivoc: substantivul grecesc *tradiție* („παράδοσις”) și echivalenții săi din alte limbi acopereau o varietate de concepte aflate deja în uzul Noului Testament, care identificau greșelile drept „tradiții omenești” în opoziție cu „porunca lui Dumnezeu”, iar învățăturile creștine autentice ca „predania pe care ați primit-o de la noi [apostolii]”. Dumnezeu alese să folosească două voci pentru a învăța neamul omenească, vocea tradiției și pe cea a conștiinței. Prima putea fi definită ca „legătura prezentului cu trecutul și a trecutului cu viitorul” și, prin aceasta, ca „principiul identității și continuității”; această legătură nu se făcea însă în principal de la un om la altul, ci prin istoria Bisericii. Datorită transmiterii ei prin istorie, „de la tată la fiu, prin tradiție neîntreruptă”, continuitatea credinței și a învățăturii nu a depins, în cele din urmă, de știința de carte sau de educație, nici de abilitatea de a „descrie în amănunt doctrinele creștine”, ci de „prezentarea generală care a fost transmisă”. „Mijloacele obișnuite” prin care a fost transmisă tradiția creștină erau „limbajul oral, cel scris și simbolul”.

Acestea trei erau aceleași „mijloace obișnuite” prin care se transmisese orice tradiție în istoria omenirii. Recurgea la noțiunea de *tradiție universală* ca principiu general în sprijinul tradiției specific creștine și catolice era totuși o metodă atractivă de argumentare. Chiar și despre cineva care se opunea tradiției catolice se putea crede că vorbește ca un „instrument al tradiției universale”. Doctrina nemuririi nu era specific creștină, ci venea din tradiția primitivă a omenirii, la fel ca și „ideea de Dumnezeu”. Astfel, istoria speculației filozofice în rîndul grecilor antici manifesta o relație complexă între „tradiția primitivă” și „cunoașterea superioară”. În disputa pe tema poligeniei, „tradițiile

Vezi *supra*, pp. 242-244
 Krth. Cons. Ref. 9 (1871:367)
 Ub. Int. 1.1.37 (1886-I:665)

Cirdge. Rev. Rel. 1
 (Coburn 1:118)

Lam. Indiff. 29 (Forgues 4:12)

Ub. Int. 3.2.19 (1886-III:336)

Krks. Dok. 1.2 (1874:57)
 Mtz. Theoph. (1788:2v)
 Fil. Ent. (Soudakoff 43)

Klth. D. G. 59 (1839:170)

Klth. D. G. 34 (1839:79)

Klth. D. G. 85 (1839:283)

Schl. Gesch. int.
 (Reimer 11:33)

Rtl. Ges. Auf. 5 (1893:156)

raselor" puteau fi considerate dovezi ale originii unice și comune ale umanității și, în termeni mai generali, ale corectitudinii relatărilor istorice din Pentateuh. Chiar înclinația poporului lui Israel de a fi „superstițios de zelos în ce privește tradițiile și ceremoniile sale” a făcut ca acuzațiile de falsificare a Vechiului Testament să fie „imposibile din punct de vedere moral”. De la această argumentație era un pas mic pînă la considerarea creștinismului drept o „religie universală sau adevărata religie”, pe baza faptului că numai el întruchipa „regula infailibilă a adevărului”, motiv pentru care era „aceeași religie”, bazată pe „aceeași autoritate” a tradiției universale ca și religia în general. Totuși, pentru criticii raționaliști, aceeași metodă putea conduce la un relativism cu implicații largi, în mod special cînd se considera că istoria tradiției în general conține greșeli și falsuri grosolane; atunci era necesar să se insiste asupra faptului că tradiția biblică și creștină era unică printre celelalte tradiții, pentru că toate celelalte erau „tradiții omenești”, numai ea fiind „tradiție divină”.

Deși conceptul de *tradiție divină* nu era sub nici o formă limitat la teologia ortodoxă răsăriteană, era perceput ca fiind specific acesteia, mai ales în privința funcției sale pozitive de conținut și temă a doctrinei creștine, dar și ca instrument polemic împotriva inovațiilor liturgice și doctrinale răsăritene sau din Apus. Tradiția bisericească fusese autoritatea prin care Biserica învinsese erezia gnostică a tradiției secrete, iar „consensul său unanim” era încă baza unei înțelegeri corecte a Scripturii și a doctrinei Bisericii. Astfel, un istoric protestant al istoriei dogmei, care definește „tradiționalismul” ca „izolare a elementului istoric din dogmă” și împietrire inevitabilă într-o ortodoxie sterilă și care criticase preocuparea excesivă a erudiților pentru Părinții greci din primele secole în dauna celor latini, a continuat să caracterizeze „istoria recentă a Bisericii grecești” drept „cel mai evident exemplu de viață bisericească dispărută în interiorul tradiției”, chiar „și în privința doctrinei”. Pentru că, așa cum recunoștea Schleiermacher, „Biserica răsăriteană ne apare ca o cantitate aproape neglijabilă, despre care doar din cînd în cînd aflăm cîte ceva”, această prezentare caricaturală a ortodoxiei răsăritene, grecești și slave, a devenit practic referențială în istoriografia protestantismului secolului al XIX-lea, după care „prin [Dionisie] Areopagitul și [Ioan] Damaschin Biserica răsăriteană iese din mișcarea istoriei dogmei” cu desăvîrșire. Această percepție părea să se confirme cînd

Vezi *supra*, p. 83

Mac. *Rask.* 1.2; 1.3; 1.4
(1858:23-25; 77; 105-107)

Mac. *Prav. bog.* 181
(Tichon 2:245)

Camp. *Rce.* 1 (Gould 262-263)

Vezi vol. 2, pp. 304-305

Mac. *Prav. bog.* 259
(Tichon 2:611)
Inoc. *Bog. oblić.* 112-117
(1859-II:79-118)

Vezi *supra*, pp. 234-235

Papad. *Symb.* 3 (1924:26-34)

Mac. *Prav. bog.* 44
(Tichon 1:292)

Newm. *Univ. Ser.* 14
(1843:324)

Chadwick (1957) 235

ortodoxia răsăriteană s-a implicat în dispute pe teme ca folosirea a două sau a trei degete pentru a face semnul crucii sau sfințenia traducerii de către Biserica slavă a Crezului de la Niceea.

Cu toate acestea, existau în Apus unii care recunoșteau că ortodoxia răsăriteană posedă o înțelegere mult mai profundă a „tradiției apostolice” (*apostolskoe predanie*) decât ar sugera imaginea despre ea. Astfel, bapțiștii și alți critici ai practicilor și doctrinei baptismale ale romano-catolicismului și protestantismului magisterial au găsit sprijin în obiceiul botezului prin scufundare din Biserica răsăriteană (în ciuda obiceiului său de a boteza copii). Așa cum făcuse și la Conciliul de la Florența din secolul al XV-lea, teologia răsăriteană a criticat doctrina latină a purgatoriului, pentru faptul că utiliza greșit autoritatea tradiției patristice. Pentru polemica răsăriteană, cel mai flagrant exemplu de „stricare a simbolului de credință”, exemplu care sub multe aspecte forma o categorie aparte, continua să fie *Filioque*. Patrologii occidentali erau obligați să admită că dovezile în favoarea lui *Filioque* erau în rîndul Părinților Bisericii grecești cu totul neconvingătoare. Dar, chiar dacă nu ar fi fost așa, ceea ce contează ca autoritate în probleme precum doctrina Treimii și, prin urmare, și *Filioque* nu sînt „părerile personale” („θεολογούμενα”) ale învățaților, ci glasul oficial al Bisericii care vorbește prin conciliul ecumenic. Unul cite unul, cele șapte concilii ecumenice recunoscute au fost reanalizate din perspectiva acestei teme și nici unul nu a putut fi invocat în sprijinul lui *Filioque*.

Recunoscînd în propria abordare a lui *Filioque* că „doctrina dublei pîrcederi nu a fost o dogmă catolică în primele epoci”, John Henry Newman, deși era anglican, a afirmat totuși că, „dacă e să fie acum acceptată – și cu siguranță trebuie să fie – ca parte a crezului [niceean], a fost afirmată peste tot de la început și, prin urmare, într-o anumită măsură, a fost susținută ca o impresie religioasă, probabil inconstientă”. Aici, după cum s-a văzut, „istoricul din Newman acceptă că «doctrina» nu a fost «dogmă catolică» în primele veacuri”, dar „teologul... trebuie să afirme că Biserica a «susținut» întotdeauna doctrina”. În secolul al XIX-lea, tensiunea dintre „tradiție” ca obiect al cercetării istorice și „tradiție” ca autoritate a doctrinei teologului (și a doctrinei Bisericii) a intrat în conflict în disputele legate de definirea doctrinei infailibilității papale de la Conciliul Vatican I. Întrucît cercetarea istorică a demonstrat

nu doar că unii papi fuseseră condamnați pentru învățături false, cum a fost cazul lui Honoriu I, ci și că pretenția unui consens al tradiției în privința doctrinei înseși „se bazează... pe o totală neînțelegere a tradiției Bisericii din primul mileniu al Bisericii și pe o distorsionare a istoriei sale”.

De aceea, canonul lui Vincențiu de Lerin, „ceea ce pretutindeni, întotdeauna și de către toți s-a crezut”, care fusese formulat inițial împotriva lui Augustin și apoi invocat împotriva inovațiilor reformatoarelor protestanți, cum ar fi îndreptățirea numai prin credință, era acum folosit împotriva altor inovații doctrinale, chiar și atunci când astfel de inovații erau pe cale de a lua forma dogmei oficiale a Bisericii la Conciliul Vatican I. Protestanții și romano-catolicii s-au simțit îndreptățiți să-l citeze fără ca măcar să-l precizeze; și teologii ortodocși răsăriteni l-au invocat. Dar un studiu mai amănunțit al canonului vincentian a dezvăluit „un defect de utilitate”. Acesta devenise un nod gordian pe care Biserica „nu e capabilă să-l deznoade, ci doar să-l taie într-o manieră violentă”. Canonul vincentian părea că reînvie himera „consensului unanim” al tradiției creștine; altfel, trebuia să se considere că el se referă doar la „ceea ce a fost crezut în cele mai multe locuri, în cele mai multe epoci și de cât mai mulți învățați [cu autoritate]”. În problema cărților Noului Testament aflate în dispută, de exemplu, principiul consensului putea fi afirmat astfel: „Nu în sensul că nu a existat niciodată cu adevărat vreo neînțelegere legată de anumite cărți, ci că de departe cele mai multe Biserici și cei mai mulți teologi au fost întotdeauna de acord cu privire la integritatea canonului [biblic]”.

Problema canonului a adus în atenție, ca și în perioada Reformei, chestiunea mai generală a relației dintre autoritatea Scripturii și cea a tradiției Bisericii. Astfel, una dintre primele declarații ale unei dogmatici romano-catolice în mai multe volume era aceea că atribuirea cărților Noului Testament autorilor și datelor cunoscute se baza pe un argument derivat din tradiție. Dacă această tradiție avea să fie subiectul unei investigații istorice libere, care să dezvăluie că nu putea exista pretenția că lista cărților canonice a fost stabilită prin drept divin, ci doar prin evoluție istorică, rezultatul unei astfel de investigații istorice avea implicații directe asupra doctrinei protestante a priorității Scripturii față de Biserică și tradiție. O formulare a doctrinei protestante o identifica drept „prima și cea mai

Döll. *Vat. Dekr.* 10 (Reusch 75)

Vinc. *Ler. Comm.* 2.3
(Moxon 10)

Vezi vol. 1, pp. 340-347

Vezi vol. 4, p. 314

Vezi *supra*, pp. 127-128

Clrldge. *Inq. Sp.* 4 (Hart 64);
Döll. *Vat. Dekr.* 1 (Reusch 1)
Andrds. *Dok. symb.* 2.3.1
(1901:97)
Newm. *Dev.* 1. int. 8
(Harrold 11)

Schf. *Prin. Prot.* 2
(Merc. 1:102)

Vezi *supra*, pp. 76-83

Ub. *Int.* 1.2.46 (1886-11:372)

Vezi vol. 4, pp. 300-301

Vezi *supra*, pp. 135-136

Marc. *Inst.* 1.1.2
(Tomassini 1:10)

Khns. *Dogm.* 3.17.4
(1861-1:659-660)

Camp. *Prcl.* 19.i.1837
(1875:257)

Nvn. *Schf.* (Merc. 1:37-38)

Makr. *Herm.* 1Cor. 11,23
(1891:1778)

Mhnr. *Ein.* 1.2.16 (1843:53)

Döll. *Heid. Jud.* 10.3.1
(1857:818-821)

Ub. *Int.* 2.1.3 (1886-III:73-74)

Dry. *Apol.* 3.2.8-9
(1838-III:41-51)

Gtti. *Ver. eccl.* 2.4.4.22
(1750:246)

Vezi vol. 4, pp. 309-310

caracteristică diferență dintre protestant și romano-catolic"; „primul crede mai întâi Scripturile și apoi Biserica, în timp ce al doilea crede Biserica mai întâi și apoi Scripturile”. Alți protestanți, operînd cu disjunctii mai sofisticate, se străduiau să evite „cumplita uzurpare” prin care Biserica pusese pe același loc propria tradiție și cuvîntul lui Dumnezeu din Biblie, ca și „prezumția la fel de cumplită” că o singură persoană este calificată să înlocuiască întreaga autoritate și tradiție pe baza unei lecturi particulare doar a Bibliei, deși în fapt nimeni nu putea citi Biblia ca și cînd nu a mai fost citită de altcineva înainte.

Exista și din partea ortodocșilor răsăriteni și a romano-catolicilor un efort de a elimina disjunctiile false. Reprezentanți ai ortodoxiei răsăritene considerau aceste două poziții față de relația dintre Scriptură și tradiție drept niște produse ale Reformei, atît protestantă, cît și romano-catolică, la fel de raționaliste și subiective, de vreme ce ambele păreau că trec cu vederea conținutul profund scriptural al tradiției autentice, ca și necesitatea imperioasă a unei exegeze tradiționale legate de textul biblic. Un teolog romano-catolic insista că era nepotrivit să se pună întrebarea – care nu putea primi, prin urmare, decît răspunsuri eronate – dacă tradiția ar trebui să fie într-un raport de coordonare cu Scriptura ori subordonată ei; aceasta presupunea că ele sînt distincte ca niște linii paralele, cînd de fapt istoria a demonstrat că în mod constant „s-au întrepătruns și au trăit una în alta”. Creștinismul primar moștenise de la iudaism conceptul de *tradiție* „care se sprijină constant pe textul Torei” și tradiția creștină de la început fusese atașată aceluiași text, a cărui interpretare alegorică era atestată de tradiție. Dacă era adevărat în primul secol că scrierile apostolice aveau nevoie de o tradiție orală pentru a le valida veridicitatea istorică, părea să decurgă de aici că au continuat să aibă nevoie de această tradiție și pentru a primi o interpretare adecvată.

Apărătorii doctrinei infailibilității papale argumentaseră îndelung în favoarea „doctrinei revelației din două surse”, în care Scriptura și tradiția orală trebuiau concepute ca fiind canale separate prin care revelația dată apostolilor a continuat să fie comunicată. Era posibil ca limbajul Conciliului de la Trident să fie înțeles ca susținînd o asemenea teorie, dacă formularea „Acest adevăr al evangheliei este conținut în cărți scrise și în tradiții nescrise” era considerată echivalentă celei a unui proiect de decret timpuriu (abandonat), „în parte (*partim*) în cărți scrise, în

parte (*partim*) în tradiții nescrise”; Conciliul de la Trident păstrase din acest proiect de decret declarația că atât Scriptura, cât și tradiția trebuie tratate „cu un sentiment egal de pietate și respect (*pari pietas affectu*)”; această ultimă formulă continua să fie folosită în apărarea autorității tradiției. Conciliul Vatican I nu a mers totuși mai departe decât Conciliul de la Trident în această problemă, mulțumindu-se să reitereze decretul anterior, pe care l-a catalogat ca fiind „credința Bisericii universale declarată de Conciliul de la Trident”. De aceea, cei care se opuneau teoriei celor două surse nu erau nici condamnați, nici apărați de Conciliul Vatican I, ce a amînat să se pronunțe în această problemă.

Oricare vor fi fost presupuzițiile „respingerii dogmelor construite fără autoritatea Sfintei Scripturi ca fiind doar tradiții omenești”, cercetătorii teologiei istorice protestante puteau doar să confirme concluzia că în viața și învățătura Bisericii primare cuvîntul rostit îl precedase pe cel scris. Nici apariția cuvîntului scris în epistolele Noului Testament și în Evanghелиi și adunarea lor într-o colecție de cărți sacre (numite, în cele din urmă, „Noul Testament”) alături de cărțile sacre moștenite din iudaism (numite, în cele din urmă, „Vechiul Testament”) nu au obturat necesitatea unei tradiții orale, care a continuat să existe împreună cu Scriptura; astfel, cuvîntul lui Dumnezeu avea „o formă dublă, în care a putut acționa în toate perioadele ulterioare ale istoriei Bisericii”. Erudiții protestanți au căutat să argumenteze că în primele cinci secole ale istoriei Bisericii oralitatea fusese subordonată scrierii și că doar în timp cele două au fost puse pe același nivel; apelul la o tradiție „nescrisă” în lucrarea lui Vasile *Despre Duhul Sfînt* pentru a demonstra dumnezeirea Duhului Sfînt era unul dintre primele exemple ale acestei schimbări. Toate acestea erau totuși considerate ca fiind complet diferite de apelul romano-catolic la „tradițiile omenești trecătoare” în locul cuvîntului inspirat al lui Dumnezeu din Scriptură. Unii protestanți afirmau că „botezul prin stropire al copiilor este o tradiție omenească”, așa cum fusese botezul prozelit iudaic, în timp ce alții argumentau în favoarea lui ca fiind „presupus” pe baza unei „combinații de pasaje din Scriptură” fără referire la tradiție; cei mai mulți l-ăr fi considerat însă corect atunci cînd un critic francez romano-catolic a citat cunoscuta formulă a lui William Chillingworth: „Numai Biblia este religia protestanților”.

Marc. *Inst.* 3.2.3
(Tomassini 1:139-140)

CVat. (1869-1870) 3.2
(Alberigo-Jedin 806)
Mhrl. *Ein.* 1.2.15
(1843:46-47)

Vezi *infra*, p. 349

Mar. *Inst. symb.* 17 (1825:28)

Clrdge. *Inq. Sp.* 5
(Hart 65-66)

Thom. *Chr.* 66 (1856-III:418)

Hriss. *Enc.* 2.1.2 (1837:62)
Vas. *Spir.* 27.66
(SC 17b:478-482);
vezi vol. 4, p. 166

Krth. *Cons. Ref.* pr.
(1871:viii)

Camp. *Mcla.* 16.x.1823;
18.x.1823 (1824:112; 253)

Piep. *Chr. Dogm.*
(1917-III:325-327)

Vezi vol. 4, p. 371
Lam. *Indiff.* 6
(Forgues 1:141-142)

Pentru că era perioada în care teologia istorică și-a intrat în drepturi, mai ales în rîndul protestanților, dar și printre romano-catolici și (mai ales către sfîrșitul perioadei) în rîndul învățaților ortodocși răsăriteni, secolul al XIX-lea a pus în discuție ideea de consens al tradiției creștine, în special al tradiției patristice, într-un mod nou. Părea remarcabil faptul că apologeții primelor trei secole, în apărarea mesajului creștin împotriva păgînilor și a iudeilor, „ignoraseră complet tradiția vie în teoria lor și în critica revelației”, pe care uneori păreau să o reducă la noțiuni raționale ca „Dumnezeu”, „creație” și „nemurire”. Un interes crescînd pentru semnificația istorică a gnosticismului în apariția doctrinei ortodoxe catolice a condus la raționamentul potrivit căruia, de vreme ce și catolicii, și gnosticii apelasera la autoritatea Scripturii, autoritatea tradiției ca „principiu care se află deasupra Scripturii” a devenit o modalitate prin care ortodoxia catolică să învingă erezia gnostică. Irineu merita recunoștință pentru că a fost primul care a „a surprins adevărata valoare a principiului catolic al tradiției și i-a dezvoltat forța argumentativă”. Sprijinind autenticitatea cărților Noului Testament pe baza tradiției Bisericii universale, el ajutase în primul rînd la păstrarea Scripturii, pe care acum protestanții căutau să o disocieze de tradiție; el a demonstrat teza sa referitoare la unitatea și apostolicitatea Bisericii Catolice și ale tradiției sale, cu referire la Biserica Romei, a cărei autoritate protestanții o negau; teologii răsăriteni au trebuit să explice în mod deosebit afirmațiile lui despre primatul Romei.

Irineu venise la început din Răsărit, probabil din Smirna, dar a devenit episcop de Lyon, în Apus, unde a continuat totuși să scrie în greacă; el a unit tradițiile din Răsărit și Apus. Atanasie, ca unul dintre puținii Părinți ai Bisericii de după Irineu ce au activat atît în Răsărit (la Alexandria, ca episcop), cît și în Apus (la Roma, în exil), a fost o altă sursă importantă din care a derivat un consens patristic referitor la tradiția creștină. În tratatul său despre conciliile Bisericii, a insistat asupra faptului că, atunci cînd Părinții de la orice conciliu au vorbit, au „recurs la Părinți”, așa încît cei care „primiseră tradiția de la ei” erau obligați să recunoască continuitatea acestor tradiții. Newman mărturisește că a aflat de la Atanasie de un „sistem tradițional, primit de la Biserica din epoca primară”, anterior Crezului, care mai apoi a devenit treptat mai clar – de exemplu, în Crezul de la Niceea și în scrierile lui Atanasie –, pe

Vezi *supra*, pp. 263-273

Dry. *Apol.* 1.2.7.49
(1838-I:382-383)

Vezi vol. 1, pp. 150-159

Bau. *Chr.* 3 (Scholder 3:256);
Krks. *Dok.* 1.2 (1874:57)

Mhrl. *Pat.* 2 (Reithmayr 344)

Ub. *Int.* 1.1.1 (1886-I:28)

Irin. *Erez.* 3.3.1 (Harvey 2:9)

Mhrl. *Pat.* 2 (Reithmayr 352)

Fil. *Ent.* (Soudakoff 78-81)

Clrdge. *Inq. Sp.* 6 (Hart 73);
Grnv. *Chr. Snd.*
(Begtrup 4:694)

Mhrl. *Ath.* 2 (1827-I:125-126)

At. *Sin.* 47; 43
(Opitz 2:271-272; 268-269)

Newm. *Ar.* 1.2 (1890:35)

măsură ce amenințarea ereziei a făcut necesară clarificarea lui. El a mers mai departe în aceeași carte vorbind despre acest sistem ca despre „un sistem tradițional de teologie, în concordanță cu Scriptura, dar independent de ea, [o tradiție care] existase în Biserică din epoca apostolică”. Möhler, la rîndul său, l-a considerat pe Atanasie profund legat de Biserică, de comuniunea și tradiția ei.

Augustin, singurul Părinte al Bisericii a cărui autoritate era recunoscută de toți în Apus, deși nu întotdeauna și în Răsărit, ocupa un loc special în discuțiile despre tradiție. Utilizarea de către protestanți a scrierilor sale în favoarea poziției Reformei cu privire la păcat și har a făcut necesar ca romano-catolicii să încerce să explice afirmațiile în care Augustin părea că favorizează poziții expuse de reformați. În schimb, afirmațiile sale bine cunoscute despre faptul că nu crede în evanghelie decît îndemnat de autoritatea Bisericii Catolice au continuat să fie folosite de romano-catolici ca dovadă a faptului că Hristos orînduise ca Biserica Catolică să fie interpretul cu autoritate al Scripturii și învățătoare a adevărului. Argumentele sale împotriva maniheilor și în favoarea autorității ortodoxiei catolice, dintre care acest citat¹ era partea cea mai cunoscută, puteau fi încă citate *in extenso* în sprijinul doctrinei catolice. Totuși, folosirea lui Augustin ca parte a tradiției trebuia armonizată cu ambivalența relației sale cu tradiția. Aceasta necesita explicarea limbajului Părinților Bisericii primare referitor la păcatul originar în așa fel încît să se demonstreze că Augustin nu inovase în versiunea sa despre această doctrină, ci de fapt reflectase consensul tradiției creștine. Învățați greco-ortodocși și romano-catolici recunoșteau că Părinții greci fuseseră mai abstracți și mai teoretici decît cei latini, dar, potrivit erudiților romano-catolici, puteau fi armonizați cu Augustin chiar și în privința doctrinelor despre păcat și har, dacă erau citiți cum trebuie.

Ultima dintre instanțele „tradiției unanime” enumerate de Lamennais erau „liturghiile”. Colegul său de altădată, Montalembert, a elaborat această temă, descriind liturgia ca „acest depozit sacru al credinței, al evlaviei și al sensibilității catolice”; în practica liturgică a Bisericii se afla „doctrina formală a Bisericii, practica sa continuă de la o epocă la alta”. Pentru a fi considerată doctrină a

1. Citatul legat de faptul că va crede în evanghelie numai mișcat de autoritatea Bisericii (n. trad.).

Newm. Ar. 2.5 (1890:220)

Mhler. Ath. 2 (1827-1:122)

Vezi *supra*, pp. 158-161, 198-200

Vezi vol. 4, pp. 146-149; 214-219

Döll. Ref. 3 (1846-III:363-372)

Aug. Ep. fund. 5
(CSEL 25:197)

Ces. St. eccl. 1.1 (1881:15)

Lacrd. Cons. 3
(Poussielque 7:53-59)

Marc. Inst. 21.3.1
(Tomassini 3:377)

Krks. Ekhl. Hist. 88
(1892-1:277-278); Mhler. Pat.
int. (Reithmayr 45-48)

Marc. Inst. 14.8.3
(Tomassini 2:312-313)

Lam. Indiff. 6
(Forgues 1:147-149)

Mntl. Int. cath. 2
(Lecoffre 5:37)

Mntl. Lib. égl. (Lecoffre 1:369)

Bisericii, o învățătură nu trebuia afirmată teologic, într-un crez formal; putea fi și mărturisită liturgic, „printr-un comportament care sugerează în mod necesar că susții acea doctrină”. Totuși, în contrast cu această teză potrivit căreia „din primele timpuri” existase „un sistem definit” al credinței și al cultului în Biserică se afla concluzia surprinzătoare a celei mai importante istorii a doctrinei scrise în această perioadă, conform căreia „natura extraordinară a creștinismului” se manifestase prin absența ritualului, așa încît „istoria dogmei din primele trei secole nu este reflectată în liturghie”.

Cu toate acestea, într-o perioadă în care conținutul doctrinal al predicării căzuse în desuetudine, „marile adevăruri” ale mărturisirii creștine continuau să „ne fie impuse atenției în adevărata lor înfățișare și interrelaționare, de cîte ori participăm la slujbele Bisericii”: „liturghia și ritualul public” și „formula scripturală sau mărturisirea de credință” se sprijineau reciproc. Așa cum arătase deja exemplul lui Bernard de Clairvaux, doctrina înălțării la ceruri a Mariei primise validarea din partea „tradiției ecleziale”, în primul rînd din partea tradiției liturgice și doar ulterior din partea tradiției doctrinale. În favoarea existenței doctrinei prezenței reale – dar nu și a doctrinei transsubstanțierii – în primele secole ale Bisericii se putea argumenta doar pe baza anteriorității cronologice a liturghiei față de dogma formală. Raționînd în sens invers, de la practica liturgică înspre doctrină, se putea aborda problema medievală încă nesoluționată a tăcerii Scripturii în privința instituirii de către Hristos a majorității celor șapte taine.

Existența cîtorva excepții istorice nu putea anula consensul „întregii tradiții”. Totuși, dacă tradiția referitoare la consensul tradiției creștine în toate formele ei trebuia să reziste analizării, în secolul al XIX-lea, a conștiinței istorice, simpla noțiune de *consensus unanım* de-a lungul secolelor trebuia să se supună unei redefiniri a consensului tradiției, în care dimensiunea sa temporală devenea o componentă decisivă. Ar fi trebuit să se recunoască faptul că, în ciuda limbajului său despre ceea ce s-a crezut peste tot întotdeauna de către toți, „regula lui Vincențiu nu are un caracter matematic sau demonstrativ, ci unul moral” și istoric. Așa se face că în secolul al XIX-lea „o contribuție decisivă la problema relației dintre magisteriu și istorie în tradiție” a venit sub forma „ideii de dezvoltare” a doctrinei, care astfel „a devenit o dimensiune interioară celei a tradiției”.

Lid. Div. 7 (1867:537)
Newm. Scr. Prf. 2
(Tr. Tms. 85:21)

Harn. D. G. (1931-I:806-808)

Wilb. Pr. Vw. 3 (1798:53)
Wilb. Ep. 1786
(Robert-Samuel 1:16-17)
Vezi vol. 3, pp. 198-199

Hno. Theol. 6.2.2.8
(1785-VI:431)
Newm. Art. XXXIX. 8
(Tr. Tms. 90:52)
Newm. Dev. 1. int. 19
(Harrold 25)

Vezi vol. 3, pp. 232-234

Marc. Inst. 34.5.2
(Tomassini 6:356)

Gr. XVI. Tr. 3.2
(Battaglia 186)

Newm. Proph. Off. 2.6
(V. Med. 1:55-56); Newm.
Dev. int. 8 (Harrold 11)

Congar (1967) 211

Dogma și dezvoltarea sa

Din cauza obișnuitei identificări a ortodoxiei cu adevărul „neschimbabil”, nu era evident pentru toți că noțiunea recentă de *dezvoltare a doctrinei* aducea o contribuție pozitivă la conceptul de *autoritate a „tradiției primare”*. Acuzându-i pe Newman și pe alți convertiți de la anglicanism la romano-catolicism că „înlocuiesc tradiția cu dezvoltarea”, Keble vedea în interesul față de dezvoltare dovada „disprețului crescând față de autoritatea Părinților și înlocuirea lor cu Biserica din epocile de după ei”. Teoriile romano-catolice și protestante germane ale dezvoltării erau atacate de un teolog protestant american pentru că încurcă „doctrina modernă a dezvoltării” fie cu „doctrina papistașă a tradiției”, fie cu doctrinele filozofilor contemporani despre timp și istorie. Totuși, admitea, așa cum a făcut și un istoric bisericesc ortodox grec, în discuția sa pe tema „dezvoltării” („ἀνωπρωγίς”), că „a existat într-un anumit sens o dezvoltare neîntreruptă a teologiei în Biserică”.

Adevărata problemă nu era însă o simplă „dezvoltare a teologiei în Biserică”, ci „dezvoltarea doctrinei” și „dezvoltarea dogmei” și, odată cu aceasta, însuși statutul „teologiei dogmatice”. În vreme ce ortodoxia răsăriteană definea „adevărata credință” ca „a ține și a mărturisi corect dogmele adevărate”, exista o convingere larg răspândită, chiar și printre cei care se străduiau să păstreze cât mai mult posibil din elementul minunat și supranatural al evangheliei, că odată cu secolele al XVIII-lea și al XIX-lea „epoca dogmatică a creștinătății” – reprezentată de catolicism în Răsărit și Apus, dar și de protestantismul clasic – se apropiase de sfârșit; căci „am ajuns acum să învățăm că creștinismul nu este dogmă, ci spirit”. Era pur și simplu imposibil pentru vreo dogmă să exprime în mod adecvat ce înțelegea evanghelia prin persoana și lucrarea lui Hristos, care nu erau „o teoremă sau o formă de gândire, ci un proces”, iar Noul Testament arătase că este diferit de teologiile sistematice ulterioare, prin refuzul de a „crea vreo formulă de trei-patru rînduri”, ce ar încerca să cuprindă procesul: „Cînd va înțelege dogmatismul limbajul suferinței?”, se punea întrebarea cu disperare.

Deși critica istorică din secolul al XVIII-lea demonstrase că nici în Noul Testament, nici în uzul ulterior al Bisericii termenul *dogmă* nu putea fi considerat în mod neechivoc în sensul de mărturisire legiferată oficial și cu

Gr. XVI. Tr. disc. pr. 5
(Battaglia 6-7)

Lam. Indiff. 22 (Forgues 3:24)

Kbl. Spir. 113
(Wilson 201-202)

Hdge. Syst. Theol. int. 5.6
(1981-I:116-120)

Krks. Ekkh. Hist. 2; 88
(1897-I:11; 277)

Ier. Niž. Uč. D (1864:130);
Hrth. Log. 19 (1882:695)

Vezi *supra*, pp. 270-271

Chan. Cath. (AUA 471);
Clrdge. Const. 2
(Coburn 10:119)

Bush. Vic. Sac. 2.4
(1866:211-212)

Bush. Vic. Sac. 2.4 (1866:229)

Vezi *supra*, pp. 77-78

Vezi *supra*, pp. 220-221

Schl. *Rel.* (1806) 1
(Pünjer 11-12)

Newm. *Apol.* 2 (Svagic 54-55)

Newm. *Ser. Prof.* 1
(*Tr. Tms.* 85:23)
Newm. *Insp.* 1.3
(Holmes-Murray 102)

Newm. *Gram.* 1.5
(Ker 1985:69-102)

Newm. *Gram.* 1.5
(Ker 1985:69)

Newm. *Insp.* 1.17
(Holmes-Murray 113)

Harn. *D. G.* (1931-1:33-34)

Vezi vol. 1, p. 26
Chir. *Ier. Cateh.* 4.2
(Reischl-Rupp 1:90)
Vas. *Spir.* 27.66 (SC
17b:232-233)

Mnschr. *D. G. int.* 1
(Coelln-Neudecke 1:1-2)
Bret. *Dogm.* 7 (1826:65-66);
Hag. *D. G.* 1 (Benrath 1-2)

putere de lege, tocmai acest sens al termenului a fost obiectul interesului teologic și istoric în secolul al XIX-lea. Spre deosebire de Schleiermacher, al cărui „leagăn” fusese „evlavia”, și nu „doctrina”, Newman admitea că, „de la 15 ani, dogma a fost principiul fundamental al religiei mele: nu cunosc altă religie; nu pot admite ideea nici unui alt fel de religie”; el a declarat că nu fusese niciodată „tentat în mod serios să fie mai puțin zelos față de marile dogme ale credinței”. El a susținut mai ales că aceasta nu este o sensibilitate personală, pentru că „oamenii doresc un sistem dogmatic” și-l găsiseră în creștinism „de la început pînă în zilele noastre”. Formulînd o dogmă, Biserica, „mai mult decît insistă, obligă”, așa încît „credința în teologia dogmatică” devine al treilea subiect al credinței, imediat după „credința în Dumnezeu” și „credința în Sfînta Treime” în lista sa de obligații ale credinței și consimțămîntului creștine. După cum a formulat într-o definiție rezumativă, „o dogmă este o propoziție; ea reprezintă o noțiune sau un lucru; a crede în ea înseamnă a da consimțămîntul minții față de aceasta, în funcție de ce reprezintă”. În consecință, „a da un consimțămînt real față de ea e un act religios; a da un [consimțămînt] noțional este un act teologic” prin care „consimțămîntul real” al credinței religioase a luat formă intelectuală. Termenul nu putea fi redus nici în limitele „raționamentului formal” față de o chestiune de doctrină, pentru că era posibil să existe în tradiția patristică „o anumită interpretare a unui text doctinal” ce era „atît de continuă și universală”, încît putea fi socotită ca avînd „virtual și practic” statut dogmatic.

În lucrarea recunoscută de succesori ca fiind „prima prezentare completă a disciplinei noastre” din istoria dogmei, William Münscher a început prin citarea unor distincții, precum cea a lui Chiril al Ierusalimului, între „dogmă” („δόγματα”) și „practici” („πράξεις”), sau a lui Vasile al Cezareei, între „dogmă” („δόγμα”) și „propovăduire” („κήρυγμα”), pentru a defini „dogma” ca „același lucru cu învățătura de credință”, iar „dogmele Bisericii” drept „cele ce sînt recunoscute de întreaga comunitate creștină ca normative”; distincțiile lui Chiril și Vasile s-au dovedit a fi utile și pentru alte definiții. Cel mai influent dintre acești succesori ai lui Münscher în materie de disciplină și-a început propria istorie a dogmei cu o definiție asemănătoare: „Dogmele Bisericii sînt doctrinele creștine ale credinței, formulate în concepte și expuse pentru o analiză științifico-apologetică, ce cuprind cunoașterea lui Dumnezeu

și a lumii și prezintă conținutul obiectiv al religiei”; imediat a afirmat însă că „au în Bisericile creștine statutul de adevăruri conținute în Sfintele Scripturi (sau poate chiar și în tradiție), care cuprind depozitul de credință, acceptarea lor fiind o precondiție a obținerii mântuirii promise de religie”.

O definiție atât de juridică a „dogmei” ca doctrină legiferată a Bisericii (sau a Bisericilor) presupunea că alături de învățăturile care primiseră statutul de dogme existau și alte învățături ce nu fuseseră (sau nu fuseseră încă) incluse în corpul legislativ oficial al Bisericii și statului, care să le dea o astfel de însemnătate. Când dogma oficială a Bisericii vechi a fost analizată din perspectiva ulterioară a Evului Mediu occidental și în special a Reformei, o astfel de învățătură a ieșit în evidență. „Doctrina mântuirii și a împăcării nu face obiectul preocupării Bisericii vechi care a dus la formarea dogmei... Totuși, acest lucru nu trebuie înțeles ca și când subiectul însuși ar fi fost absent din credința Bisericii.” Mai curînd, doctrina răscumpărării prin lucrarea lui Hristos era considerată, mai explicit chiar decît doctrina întrupării și a persoanei lui Hristos, o doctrină liturgică foarte evidentă, aparținînd mai curînd „regulii credinței” formulate în ritual decît „regulii credinței” formulate în teologia dogmatică. Deși era adevărat în cazul tuturor dogmelor și crezurilor că „au un loc în ritual, sînt acte devoționale, fiind în natura lor rugăciuni adresate lui Dumnezeu”, cele cîteva metafore fundamentale folosite pentru doctrina împăcării – printre care, „jertfă”, „satisfacție” și „îndumnezeire” – aveau accente cultice. Aceasta nu le apăruse însă de atacuri într-o perioadă în care și dogma, și cultul erau supuse unei analize critice.

Datorită unei astfel de analize, era probabil corectă sugestia că „nu există problemă mai delicată sau mai dificilă, nici mai importantă ori mai urgentă în acest moment decît felul în care ar trebui ca Biserica creștină, în curăția ei, să trateze schisma, secta, erezia sau greșeala”. Foarte mulți recunoșteau că termenul grecesc *erezie* („*αἵρεσις*”) însemnase pur și simplu „alegere”, fie ea bună sau rea, și că la început „în aplicarea ei scripturală... nu se referea niciodată la doctrină, la vreo teză doctrinală sau la credință”; dușmanii numiseră Biserica primară „eresul (*αἵρεσις*) nazarinenilor”. *Ketzer*, cuvîntul german care înseamnă „eretic”, provenea de la numele dualiștilor medievali numiți „catari”. Chestiunea procedurii doctrinale

Harn. *D. G.* (1931-1:3)

Blms. *Escép.* 15
(Casanovas 5:388-389)

Vezi vol. 3, p. 136

Thom. *Chr.* 59 (1856-III:169)

Vezi vol. 1, p. 347

Newm. *Gram.* 1.5.2
(Ker 1985:90-91)

* Vezi vol. 3, pp. 157-171

Vezi *supra*, pp. 140-147

Krth. *Rel.* (1877:2)
Hrth. *Herm.* Tit 3,10
(1882:243-244); Lam. *Indiff.*
12 (Forgues 1:425)

Camp. *Syst.* 28.9 (1956:79)
Fapte 24,5

Döll. *Gnos.* 9 (1890:127)

Vezi *infra*, p. 313
Ier. Niž. Uč. E
(1864:161-162)

Mac. *Prav. bog.* 109
(Tichon 1:560-561)
Cea. *St. eccl.* 1.9
(1881:108-114)
Tbr. *Car.* 1. int. (1779:1-9)

Jam. *Vind.* 6.2 (1794-II:339)
Vezi vol. 3, p. 48;
vezi *supra*, p. 84

1Cor. 11,19 (Vulg.)
Mhlr. *Ein. app.* 10
(1843:295-298)

Newm. *Gram.* 1.5.3
(Ker 1985:99)

Camp. *Rce.* 6 (Gould 759)

Camp. *Syst.* 17.1 (1956:42)
Mt. 16,16

Camp. *Rce.* 6 (Gould 784)

Mrce. *Sub.* 5.2 (1835:84)
IIn. 5,4
Makr. *Log. kat.* 1
(1871:3-17)
Chom. *Crk.* 7 (Karsavin 27)

Fil. *Ent.* (Soudakoff 6)

Newm. *Apol.* 1 (Svaglic 18)

Jam. *Vind.* 6.1 (1794-II:259)

Pus. *Hist.* 2.3 (1828-II:33)
Slv. *Bogočlu.* 11/12, n.
(Radlov 3:154-155)

prin care o Biserică divizată trebuie și poate să trateze o erezie care a apărut în mileniul ce a urmat celor șapte concilii ecumenice crea probleme speciale ortodoxiei răsăritene, din cauza definiției sale specifice date autorității; aceasta nu împiedica însă alcătuirea listelor punctuale ale celor condamnați de concilii și apoi condamnarea diverselor învățături moderne cum ar fi doctrina despre îngeri. Și în Occident exista o modalitate de a rezolva provocarea ereziei fără a atrage acuzația de lipsă a iubirii. Această acuzație fusese adusă în legătură cu vechi ereziologi cum ar fi Epifanie, chiar de cei care se ocupau de ereziile moderne. Tot de la vechii ereziologi provenea observația standard, bazată pe declarația noutestamentară: „Căci trebuie să fie între voi și eresuri” (*oportet haereses esse*), că ereticii au contribuit la dezvoltarea ortodoxiei, forțând o clarificare a învățăturii Bisericii. Căci în multe privințe „dazavauarea greșelii” a fost mai productivă decât „impunerea adevărului”.

Atât impunerea adevărului, cât și dezavauarea greșelii fuseseră exprimate mai ales prin crezuri și mărturisiri. Dimpotrivă, opoziția față de dogmă a luat forma rezistenței față de autoritatea unor astfel de proclamații ale credinței și învățăturii. Proclamații ale credinței precum Crezul apostolic și Crezul de la Niceea erau considerate „impuneri religioase aplicate pe fondul credulității unor epoci mai puțin favorizate decât cea actuală”, de vreme ce depășeau „singura mărturisire apostolică și divină a credinței” care s-a bucurat de aprobare scripturală, mărturisirea lui Petru către Hristos; de aceea, ele erau „și cauza, și efectul diviziunilor și cauzele perpetue ale schismelor”. Apărătorii crezului, în schimb, vedeau în aceasta un „omagiul adus Bibliei, nu o ofensă la adresa ei”. „Credința” care, potrivit Noului Testament, „a biruit lumea” era Crezul de la Niceea, „mărturisirea completă a Bisericii”, care, alături de Cele Zece Porunci, era conținutul esențial al creștinătății. Chiar și Crezul atanasian putea fi apărut dacă, așa cum a făcut în tinerețe Newman, „se aduceau o serie de texte în sprijinul fiecărui pasaj din Crez”. În plus, metoda corectă de a interpreta un crez era a-l percepe „ca exprimând spiritul Bisericii primare” conținut în scrierile Părinților Bisericii. Lunga experiență a istoriei Bisericii arătase că „simpla adeziune la Sfânta Scriptură”, fără nici un crez, era „absolut inutilă” și că, de aceea, un fel de declarare a credinței era „absolut necesară... pentru binele Bisericii”, după cum o demonstrau mărturisirile hristologice ale primelor concilii.

Un critic ce a fondat o confesiune religioasă bazată pe respingerea tuturor crezurilor era uneori de acord să admită că „un simbol de credință grecesc [cum ar fi Crezul apostolic] cuprindea oarecare adevăr și filozofie”, pentru că era o „colecție de adevăruri creștine, un rezumat, o sinopsă a realităților celor mai importante”. „Crezurile romane” nu meritau o astfel de concesie. Prin „crezuri romane” el înțelegea nu doar *Decretele și Canoanele Conciliului de la Trident*, ci și *Confesiunea de la Augsburg* și *Confesiunea de credință de la Westminster*, dar și (cu toate că nu a inclus-o aici) *Cele 39 de articole* ale Bisericii Angliei; acestea nu erau „descrieri ale adevărilor sau realităților vechi și înregistrări ale opiniilor și afirmațiilor moderne referitoare la ele”. Nu erau, bineînțeles, uniforme în conținutul lor doctrinal sau în statutul de norme ale doctrinei creștine în comunitățile lor. Astfel, un teolog luteran considera îndreptățit să ceară pentru *Confesiunea de la Augsburg*, din 1530, titlul de „cel mai vechi crez specific, aflat acum în uzul tuturor grupărilor mari ale creștinătății” (*Decretele și Canoanele Conciliului de la Trident* fiind promulgate abia în 1563), dar și ca să identifice *Cartea concordiei* luterană drept „cea mai explicită mărturisire făcută vreodată în lumea creștină” și *Cele 39 de articole* anglicane drept „cel mai puțin explicite dintre toate declarațiile oficiale ale Bisericilor Reformei”. Atunci când alt luteran din secolul al XIX-lea a vorbit, citind *Confesiunea de la Augsburg* ca autoritativă în doctrina sa despre persoana lui Hristos, despre „mărturisirea credinței creștine”, se referea în primul rând la Crezul apostolic.

Unul dintre motivele existenței diferențelor dintre luteranism și anglicanism în privința gradului de „aderență scrupuloasă” la mărturisirile lor – și aceasta în ciuda eforturilor criticilor moderni ai confesiunilor luterane de a trasa o linie de demarcație între Luther și *Confesiunea de la Augsburg* – era faptul că Luther era autorul câtorva dintre declarațiile cu valoare de crez din *Cartea Concordiei*, pentru care nu exista echivalent în confesiunile reformatе, inclusiv în *Cele 39 de articole*. Prelații ortodocși răsăriteni și romano-catolici au considerat de la sine înțeles faptul că profesorii de la academiile teologice ale Bisericii trebuie să predea doar doctrinele Bisericii, care aveau propria validitate separat de construcțiile speculative ale intelectualilor; profesorii universitari de teologie protestantă considerau incredibil faptul că unii clerici confesionaliști ar putea avea curajul să „lege clerul, doctorii

Camp. Rec. 6 (Gould 760)

Krth. Cons. Ref. 6 (1871:216)

Krth. Cons. Ref. pr. (1871:x)

Grnv. Snd. Chr.
(Begtrup 4:458-459)
Grnv. Snd. Chr.
(Begtrup 4:575)
Grnv. Chr. Brnlr. 4
(Begtrup 9:857-866)

Apud Krth. Cons. Ref. 6
(1871:228-229)

Pus. Hist. 1 (1828-I:21)

Ioan Kv. Jub. Sbor. 3
(1899:73-76); Pi. X. Sacr.
ant. (AAS 2:669)

Slv. Bogođlu. 6
(Radlov 3:90-91)

Bau. Neun. 8 (Scholder 4:506)

B C U "M. EMINESCU" IASI

Hrbn. Crk. 6 (1861:165)

Conf. Aug. 1.1 (Beh. 50)

Krth. Cons. Ref. 6
(1871:265)

Mar. Inst. symb. pr. (1825:xii)

Mrce. Sub. 5.2 (1835:84-85)

Mrce. Sub. 1 (1835:13)

Brnt. Art. XXXIX. 31
(1700:482)

Newm. Art. XXXIX. 9
(Tr. Tms. 90:59)
Newm. Art. XXXIX. int.
(Tr. Tms. 90:4)

Newm. Art. XXXIX. con.
(Tr. Tms. 90:80)

Art. XXXIX. 25 (Schaff 3:502)

Newm. Art. XXXIX. 7
(Tr. Tms. 90:43)

și profesorii de teologie prin jurământ să predea fidel mărturisirea lor publică”. Pentru acești confesionaliști cuvintele din deschiderea textului latin al *Confesiunii de la Augsburg*: „Bisericile noastre învață în unanimitate” însemnau că „nu doar marii prinți sau marii teologi”, ci „Bisericile învață aceste doctrine”; pentru că „opiniile particulare ale celor mai mari oameni nu au în acest caz nici o valoare”. Extrapolînd definiția funcției mărturisirilor și declarațiilor doctrinei publice a Bisericilor în numele cărora vorbea, studiul „simbolicii comparate”, ca ramură distinctă a teologiei, recomanda ca interpretarea a ceea ce fiecare Biserică particulară învață ca doctrină sau dogmă să se bazeze pe mărturisirile sale de credință (dacă are vreuna).

Indiferent dacă meritau sau nu să fie catalogate drept „cel mai puțin explicită dintre declarațiile oficiale ale Reformei”, *Cele 39 de articole* au intrat în centrul atenției în controversa din secolul al XIX-lea. F.D. Maurice a apărat aprobarea lor pe baza faptului că nu concurează Biblia, pentru că Biblia și crezul erau complet diferite ca gen. Credința larg răspîdită că Biblia este alcătuită din „articole cu scop precis” era o „insultă cumplită la adresa cuvîntului divin”. *Cele 39 de articole* descriau atunci „condiții ale gîndirii” și nu impuneau un jug gîndirii și erudiției. Cel mai provocator – și, în această privință, ultimul – dintre *Tratatele potrivite vremurilor*, prin care Mișcarea de la Oxford din Biserica Angliei a dat semnalul unei reînnoiri catolice în cadrul anglicanismului, a fost *Tratatul 90*, ce avea titlul aparent inofensiv *Observații pe marginea anumitor pasaje din Cele 39 de articole*, publicat în 1841 de John Henry Newman. Citînd cea mai autoritativă dintre expunerile din *Cele 39 de articole*, cea a lui Gilbert Burnet, Newman afirma că, în ciuda caracterului lor foarte polemic, „Articolele nu sînt scrise împotriva crezului Bisericii Romane, ci a greșelilor care există acum în interiorul ei, indiferent dacă au pătruns în sistem sau nu”. Deși constituiau „produsul unei epoci necatolice”, nu erau, „ca să nu spunem mai mult, necatolice”; de aceea, era „o datorie pe care o avem și față de Biserica Catolică, și față de noi înșine” să se înțeleagă mărturisirile „în cel mai catolic sens în care ele permit”. Astfel, deși articolul al 25-lea declarase clar: „Există două taine instituite de Hristos Domnul în Evanghelie, botezul și Cina Domnului”, părea posibil să se afirme că și celelalte cinci taine ale Bisericii Catolice „pot fi taine”, deși nu taine „instituite de Dumnezeu sau Hristos”.

Această abordare a documentelor confesionale din trecutul creștin a ridicat cu deosebită vigoare problema schimbării, adică a dezvoltării doctrinei. Răspunzând acuzației că „am schimbat și am desfigurat foarte mult credința noastră” și făcându-se ecoul unor discuții anterioare despre crezurile „noi”, abordările reprezentative au insistat asupra faptului că „schimbarea, dacă poate fi numită cu adevărat schimbare, este doar accidentală, nu esențială”; fiindcă definițiile dogmatice „noi” nu erau altceva decât „explicații noi ale articolelor de credință care fuseseră la început transmise prin tradiție (*traditi*) de la Duhul Sfânt la apostoli și de la apostoli către primii credincioși ai Bisericii”. Paradigma acestor „dezvoltări” era revelația progresivă de la Vechiul către Noul Testament și apoi în interiorul Noului Testament însuși, de la concepțiile naive atribuite ucenicilor în Evanghelia la formulările din cartea Faptele Apostolilor și din Epistole, ce erau inspirate de prezența Duhului Sfânt în comunitatea apostolică.

Compararea primelor epistole pauline cu cele de după ele, a epistolelor lui Ioan cu Evanghelia sa de la sfârșitul vieții îi arătase deja lui Zinzerdorf „cum pînă și credința apostolilor evoluase”. Această impresie l-a învățat „să citească Biblia în funcție de epocile ei, tiparele existente în decursul timpului și stadiile prin care a trecut predicarea evangheliei de la o epocă la alta”. Mulțumită acestei evoluții, criza cu care s-a confruntat primul conciliu apostolic, ce ar fi putut conduce la o schismă în Biserica primară, nu a ajuns pînă aici, producînd în schimb o Biserică într-adevăr catolică, alcătuită și din iudei, și din cei dintre neamuri. O asemenea înțelegere profundă a ceea ce însemna evanghelia nu s-a produs în Biserică dintr-odată, ci „doar în etape graduale gîndirea creștină a cîștigat îndemînarea practică față de moștenirea ei spirituală”. Acomodarea cu actualitatea istorică a acestor „etape graduale” și, prin urmare, cu relația dintre adevărul considerat neschimbat al mesajului creștin într-o etapă și apoi în alta impunea o reconsiderare din temelii a semnificației teologice a „dezvoltării universal-istorice”, care era „ideea de bază a civilizației noastre”.

Deși teologul romano-catolic Johann Sebastian Drey de la Tübingen a fost probabil primul care a recunoscut această necesitate, reconsiderarea poate fi cel mai corect urmărită în însăși dezvoltarea „dezvoltării” gîndirii celui mai cunoscut exponent al său, John Henry Newman. Cu prilejul *Tratatului 90*, publicat la începutul anului 1841,

Marc. Aq. S. T. 2.2.1.10 (Ed. Leon. 8:23-24)

Marc. Inst. 30.3.1 (Tomassini 6:19-20); Gr. XVI. Tr 5.10 (Battaglia 249-252)

Slv. Soph. 2.2 (Rouleau 72)

Vezi *supra*, pp. 124-125

Zinz. Rel. 4 (Beyreuther 6-I:70-71)

Fapte 15,6-29

Mnkn. Bl. 8 (1828:89-90)

Wlb. Inc. 5 (1849:104)

Grnv. Nrd. Myth. 1 (Begtrup 5:397)

Söd. Upp. 3 (1930:149); Söd. Kat. prot. 2.17 (1910:415-419)

Newman mai vorbea despre „o schimbare în învățătura teologică” ca implicând „fie comiterea, fie mărturisirea păcatului”, de vreme ce era vorba „fie despre mărturisirea, fie despre renunțarea la doctrina greșită”; astfel, „dacă nu reușește să demonstreze realitatea vinii din trecut, acest lucru implică *ipso facto* [vinovăția] actuală”. Între timp examinase totuși rolul tradiției în controversele dintre arianism și ortodoxia de la Niceea, adoptată de Atanasie, și începuse să înțeleagă că în anumite puncte controversate arienii păreau să aibă argumentul vechimii de partea lor; aplicarea canonului vincentian nu ar fi condus în mod automat la ortodoxia Conciliului de la Niceea. Pe la începutul anului 1843, într-o predică la textul „Iar Maria păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa”, era pregătit să anunțe ceea ce avea să numească în titlul versiunii publicate a predicii „teoria dezvoltărilor doctrinei religioase”. Iar în 1845, a publicat prima ediție (revăzută în 1878) a „prototipului ideii de dezvoltare a dogmelor creștine”, *Eseu despre dezvoltarea doctrinei creștine*, care „constituie cea mai importantă lucrare a renumitului teolog al Angliei, cea mai mare personalitate – în afară de Leon al XIII-lea – a catolicismului din ultimul secol [al XIX-lea]”. În același an, Philip Schaff a publicat un eseu prezentat ca lectură inaugurală în germană cu un an mai înainte, cu titlul *Principiul protestantismului în relație cu actuala stare a Bisericii* și dedicat principiului „dezvoltării”; colegul său John Williamson Nevins îl tradusese în engleză și făcuse o introducere ce era ea însăși o continuare a expunerii semnificației „dezvoltării”.

Deși aceste patru principii ale dezvoltării doctrinei au produs concluzii eclesiologice diametral opuse – Drey și Newman descoperind în el imperativul acceptării romano-catolicismului, Schaff și Nevins folosindu-l pentru a justifica un „catolicism protestant” în moștenirea Reformei ca „proces istoric adevărat” –, ele aveau baze comune considerabile. Drey vedea „legea temporalului”, care aparținea și ea revelației istorice, în „procesul devenirii, prin intermediul dezvoltării sale progresive în timp și al desfacerii embrionului care fusese ascuns”. Aplicând acest principiu în special la dezvoltarea doctrinei creștine, Schaff a menționat „doctrina Treimii de dinainte de Atanasie” ca exemplu istoric particular al regulii generale conform căreia „este imposibil ca Biserica să aibă un adevăr și să trăiască în conformitate cu el, înainte ca acesta să fi fost discernut de conștiința sa”. Pentru Nevins, caracterul „organic” al

Newm. Art. XXXIX. int.
(Tr. Tms. 90:3)

Vezi supra, pp. 292-293

Lc. 2,19

Newm. Univ. Sermon. 14
(1843:311-354)

Lbl. Symb. 2 (1958:17-18)

Söd. Kat. prot. 1.2 (1910:35)

Schf. Prin. Prot. 2.6.83
(Merc. 1:230)

Dry. Apol. 1.2.3.19
(1838-1:173)

Schf. Prin. Prot. 2.6.16
(Merc. 1:221)

creștinismului implica „în natura acestui caz dezvoltare, evoluție, progres”. Pe linia acestei „istorii interioare” a creștinismului, „toate doctrinele sale importante au o istorie și nu pot fi înțelese... separat de istoria lor”; totuși, „ideea unei asemenea dezvoltări” implica „exact contrariul” sugestiei că existaseră „schimbări în natura creștinismului însuși”.

Nyn. Schf. (Merc. 1:45)

Pornind de la premisa că „datorită naturii neamului omenesc timpul este necesar pentru înțelegerea completă și desăvârșirea marilor idei”, Newman a argumentat că „adevărurile cele mai înalte și mai minunate, deși comunicate lumii o dată pentru totdeauna de învățători inspirați, nu puteau fi înțelese dintr-odată de cei ce le primeau”, ci „necesitaseră un timp mai îndelungat și o reflecție mai profundă pentru înțelegerea lor completă”; acestei observații i-a dat denumirea „teorie a dezvoltării doctrinei”. El afirma că este capabil să discearnă această regulă a „dezvoltării” operînd în întreaga istorie a gîndirii omenești și, în acest sens, să considere dezvoltarea doctrinei creștine o ilustrare specifică a unui tipar general. În legătură cu viziunile anterioare despre schimbare, inclusiv ale sale, cea mai revoluționară implicație a teoriei sale era totuși că doctrina creștină ortodoxă nu face excepție de la regula generală a dezvoltării, ci este cel mai profund și mai strălucitor exemplu al ei. Deși nu era nici primul, nici singurul care credea sau afirma aceasta, Newman a fost identificat cu teoria și pentru aceasta, ca și pentru alte intuiții ale sale legate de natura credinței și doctrinei catolice, a fost în același timp o enigmă pentru perioada Conciliului Vatican I și o „cinstă eternă pentru Biserica Catolică”.

Döll. Vat. Dekr. 17

(Reusch 109)

Mntl. Ang. 12 (Lecoffre 5:352)

O caracteristică distinctivă a prezentării de către Newman a dezvoltării a fost preocuparea lui față de aspectele normative ale problemei chiar mai mult decît față de cele descriptive. Aceasta l-a singularizat printre istoricii dogmei ce îi erau contemporani, în special cei protestanți germani, care, deși acordau oarecare atenție aspectului normativ – pe lîngă o mare considerație implicită –, pretindeau că se ocupă în primul rînd de sarcina descriptivă. În gîndirea scolastică medievală, contradicțiile evidente din tradiția dogmatică impuseseră deja clarificări, ce luau de obicei forma unei juxtapuneri dialectice, dar implicau, deși în subsidiar, luarea în considerare a relațiilor istorice dintre diferitele aspecte ale tradiției. Istoriografia iluministă dăduse un caracter central acestor relații, fondînd astfel istoria dogmei ca disciplină teologică și academică.

Vezi *supra*, pp. 263-273

Vezi vol. 3, pp. 246-252

Rtl. Ges. Auf. 5 (1893:147)

Vezi *supra*, pp. 122-147

Klft. D. G. 90 (1839:299)

Bau. D. G. 2 (1858:2-3)

Newm. Gram. 2.7.2.4
(Ker 1985:155)

Newm. Dev. 2.5. int. 2
(Harrold 158)

Newm. Dev. 2.5
(Harrold 157-191)

Newm. Dev. 1. int. 10-14
(Harrold 13-19)

Mhtr. Ath. 1 (1827-I:110)

Mynst. Betr. 53 (1846-II:253)

Lam. Mx. égl. 1
(Forgues 12:188)

Krth. Cons. Ref. 7 (1871:270)

Mt. 16,18

Mt. 13,31-32

Slv. Rus. égl. 2.9
(Rouleau 215)

Slv. Bogočlv. 11/12
(Radlov 3:159)

Grnv. Pr. 13.i.1839
(Thodberg 12:121)

Lc. 2,52

Tendința irezistibilă a credinței Bisericii de a lua forma dogmei a făcut ca nevoia de înțelegere istorică a dogmei să fie la fel de irezistibilă. Aceasta putea conduce la un istoricism relativist care să definească orice dogmă sau sistem dogmatic ca o oprire temporară a curgerii neîncheitate a istoriei dogmei, care urma să fie luată în curînd de curent din nou.

Recunoscînd că în majoritatea domeniilor vieții cele mai profunde minți „nu pot avea, nici nu au nevoie de certitudini și nici nu le caută”, Newman s-a străduit nu doar să identifice, ca istoric, tiparele dezvoltării, ci și, ca teolog, să definească „anumite caracteristici ale dezvoltărilor corecte, pe care numai acestea le au și a căror prezență servește ca test pentru a le deosebi de distorsionări”. Cele șapte elemente ale dezvoltării autentice erau, conform formulării sale finale: păstrarea tipului, continuitatea principiilor, puterea de asimilare, înlănțuirea logică, anticiparea viitorului dezvoltării, acțiunea conservatoare asupra trecutului și vigoarea cronică. Așa cum recunoșteau și Newman, și contemporanii lui, „păstrarea” și „continuitatea” erau fundamentale pentru toate celelalte. Revizuirea abordării doctrinei treimice de către Părinții Bisericii din primele trei secole putea conduce la concluzii echivoce, din care nu era clar dacă declarația că totuși „credința Bisericii rămîne constantă chiar dacă are loc o dezvoltare” exprima un raționament istoric sau un principiu dogmatic – ori ambele.

Căci, dacă existaseră „o dezvoltare și o ordonare” ale Bisericii de-a lungul „multelor vremuri” din istoria sa, ce a mai rămas totuși? În ce sens se cuvenea să se spună că Dumnezeu nu numai că „dezvoltă” Biserica, ci în același timp o și „păstrează așa cum e”? Metaforele organice păreau pentru mulți o modalitate folositoare de a răspunde la această întrebare: continuitatea nu era „monotonia unei pietre, ci mai curînd identitatea vie a omului”. Metafora biblică necorespunzătoare a „pietrei” putea fi înlocuită cu alta, organică și în același timp biblică, a „pomului” ca mod de a vorbi despre istoria Bisericii. Unii erau gata să argumenteze că, printre acești termeni specifici ai Bisericii, sintagma *Trupul lui Hristos* era înțeleasă „nu în sensul metaforic, ci ca formulare metafizică”, deoarece – oricît de mult pare a fi o erezie în ambele cazuri să spunem aceasta – Biserica, asemenea lui Hristos însuși, „sporea cu înțelepciunea”. Totuși, metafora organică folosită pentru dezvoltare părea că are ca revers inevitabil recunoașterea

faptului că crezurile nu numai că se pot naște, ci și mor, iar aceste credințe atât de apreciate este posibil să devină periferice sau lipsite de importanță, chiar dacă din obișnuință continuă să fie apărute ca articole de credință.

Conceptele de *identitate* și *continuitate* reprezentau o modalitate de a proteja ideea de dezvoltare a doctrinei împotriva acuzației de inovație. Pentru că „vînzarea unor iluzii” fusese considerată, încă din primele secole ale Bisericii, un semn al ereziei, această descoperire recentă a dezvoltării trebuia să se confrunte cu problema dacă o dezvoltare doctrinală putea fi definită drept „creștere pozitivă substanțială” a doctrinei, fie „prin extindere dinspre interior”, fie „prin adăugarea din exterior de materie intelectuală nouă”, sau nu era decît procesul de explicare a ceea ce era implicit, „o explicare a unei idei sau credințe deja existente, care se presupune că oferă acestei credințe o precizie și o exactitate mai mari în mintea noastră sau a altora, dar neadăugînd absolut nimic sferei sale reale”. Această manieră de a pune problema făcea evident faptul că, pe lîngă toate celelalte obiecții care se ridicau acum împotriva ei, dogma niceeană a Treimii, cu desemnarea Fiului lui Dumnezeu ca „*homousios* Tatălui”, era cel mai important exemplu, cel puțin în istoria ortodoxă, de „dezvoltare a doctrinei” și probabil și a inovației doctrinale. Pentru teologia protestantă, era cea mai evidentă ilustrare a tensiunii, moștenită de la reformatori și de la confesiunile Reformei, dintre principiul teoretic al autorității Scripturii asupra tradiției și practica de a cere acceptarea unei dogme care nu este atestată în cuvîntul Scripturii, ci primită prin tradiția Bisericii. Criticii romano-catolici îi caracterizau deci pe unitarieni ca fiind „cei mai consecvenți în aplicarea principiilor teologiei protestante” împotriva ideii că dogmele Bisericii vechi sînt infailibile.

Celălalt aspect al acestei probleme în teologia protestantă era doctrina îndreptățirii prin credință. În învățătura Reformei aceasta nu era doar o doctrină printre multe altele, ci cheia tuturor doctrinelor și, prin urmare, punctul central în transformarea totală a teologiei realizată de reformatori. Și totuși, după cum fuseseră obligați să recunoască apărătorii săi în timpul Reformei, găsirea unei confirmări patristice a acestei doctrine era dificilă sau chiar imposibilă, chiar și în scrierile lui Augustin, care se pare că putea fi citat în sprijinul altor poziții ale Reformei cu privire la taine, har sau predestinare. Insistînd asupra recunoașterii acestui fapt, criticii romano-catolici

Chan. *Calv.* (AUA 467-468)

Eus. *H. e.* 1.1.1 (GCS 9:6)

Lid. *Div.* 7 (1867:641-642)

Vezi *supra*, pp. 233-235

Bau. *D. G.* 103 (1858:306)

Lam. *Indiff.* 6 (Forgues 1:140)

Hriss. *Enc.* 2.3.6 (1837:123)

Vezi vol. 4, pp. 160-161

Vezi vol. 4, pp. 195; 217-218

ai protestantismului din secolul al XIX-lea au scos în evidență faptul că nici măcar un conciliu nu putea fi invocat în sprijinul definiției îndreptățirii – susținută de Luther și adepții săi, ca și de Calvin, împotriva doctrinelor lui Andreas Osiander – a-i acorda celui păcătos dreptatea obținută prin ascultarea lui Hristos. Admiterea unor astfel de discontinuități cu tradiția, spuneau ei, scot această doctrină din tiparul dezvoltării autentice.

În secolele al XIX-lea și XX, cea mai flagrantă „vînzare de iluzii” li se părea totuși criticilor protestanți și ortodocși răsăriteni că se petrece în interiorul romano-catolicismului însuși, bastionul tradiționalismului, cel puțin în Apus, prin promulgarea de către papa Pius al IX-lea, în 1854, a dogmei „noi” a imaculatei concepții a Mariei și apoi de către papa Pius al XII-lea, în 1950, a ridicării ei cu trupul la ceruri. Istoria anterioară a imaculatei concepții făcuse dogmatizarea ei, în cele din urmă, inteligibilă, poate chiar inevitabilă, în special prin adăugarea teoriei suveranității papale, în virtutea căreia papa avea chiar puterea de a crea dogme „noi”. Cît despre presupusa „corespondență”, susținută de apărătorii dogmei papale, dintre dogma imaculatei concepții și consubstanțialitatea niceeană, cele două trebuiau, potrivit criticilor dogmei mariane, să fie considerate complet diferite. Nu doar imaculata concepție era o învățătură acceptată numai de o parte a creștinătății divizate, în timp ce *homoousios* era un subiect al consensului ecumenic, ci *homoousios* era un mod de afirmare a „unui adevăr considerat a fi de o importanță vitală și primordială de la început”. Astfel, Părinții Conciliului de la Niceea „explicau un adevăr vechi, nu revelau adevăruri necunoscute pînă atunci”, în timp ce, dimpotrivă, imaculata concepție era o adăugare nejustificată la crez. În explicația „anticipării viitorului ei” ca un criteriu al dezvoltării corecte a doctrinei, Newman recunoștea de bunăvoie că „prerogativele speciale” atribuite Mariei, inclusiv imaculata ei concepție, „nu au fost complet recunoscute în ritualul catolic decît foarte tîrziu”, dar a insistat că „nu erau ceva nou în Biserică sau străin învățătorilor săi din vechime”. De aceea, ele „se dezvoltaseră”, în sensul dat de el cuvîntului.

După cum demonstrau reacțiile sale la proclamarea imaculatei concepții din 1854, ortodoxia răsăriteană, definindu-și esența ca „autenticitate în libertate”, inclusiv libertatea de a depăși regulile și practicile epocii apostolice, avea o poziție deosebită în privința întregii

Vezi vol. 4, pp. 152-154

Doll. Ref. 3 (1846-III:195)

Pi. IX. *Ineffab.*
(*Pii IX Acta* 1:1:597-619)

Pi. XII. *Mun.*
(*AAS* 42:767-770)

Bau. *Neun.* 3
(Scholder 4:318-320)

Lid. *Div.* 7 (1867:649-650)

Newm. *Dev.* 1.3.1.8
(Harrold 100)

Newm. *Dev.* 2.5.4.4
(Harrold 388-391)

Andrts. *Symb. con.*
(Regopoulos 409)

Hrth. *Herm.* 1Tim. 3,2
(1882:88-89)

Inoc. Bog. oblić. 22-27
(1859-I:77-90)

Ioan D. Hom. 9 (PG 96:721)

Amvr. Nov. Sobr. 3.5
(1810-III:48)

Vezi *supra*, p. 86

Inoc. Bog. oblić. 123
(1859-II:137)

Mntl. Ans. 8 (Lecoffre 8:401)

Vezi vol. 2, pp. 144-160
Hrth. Thrsk. 2.2
(1895:57-58); Ier. Niž. Uć. P
(1864:301-303)

Marc. Inst. 25.12.1
(Tomassini 4:346)

Dyob. Ioan Dam. 1 (1903:3)

Bau. Vers. int. (1838:15-16)

problematici a dezvoltării doctrinei. Spre deosebire de protestantism, nu a reacționat negativ la poziția înaltă acordată Fecioarei de către dogmă; ea fusese cinstită ca „preasfânta (παύγια) Născătoare de Dumnezeu și pururea fecioară Maria” mai consecvent și de mai mult timp în Răsărit decât în Apus și încă era salutată aici ca „slăvită și prea binecuvîntată”. Neaderînd atît de neechivoc la doctrina augustiniană distinctă a păcatului originar, Răsăritul nu avea aceeași obligație de a demonstra de ce Maria este o „excepție” de la această regulă universală. Mai presus de toate, a obiectat față de imaculata concepție pe baza faptului că ea nu se regăsea în tradiție, ci se dezvoltase mai tîrziu, ca și termenul occidental *Filioque*, pe care teologii romano-catolici continuau să-l aprecieze pentru profunzimea sa.

În mod ironic, unul dintre cele mai impresionante cazuri de dezvoltare a doctrinei în toată istoria bisericească fusese apărarea bizantină a icoanelor ca răspuns la atacurile iconoclasmului. Teologii din Grecia și din Rusia au continuat să repete această apologie, iar erudiții occidentali să reflecte argumentarea ei, explicînd că, întrucît convertiții din primele secole ale Bisericii proveniseră fie din iudaism (care interzice reprezentările), fie din păgînism (care face din imagini idoli), ar fi fost imprudent pentru Biserică să facă icoane care să fie cinstite de credincioși. Trebuia să se aștepte, pentru aceasta, dezvoltarea ulterioară a cultului creștin, ca și o dezvoltare mai profundă a dogmei creștine a întrupării, care să ofere justificarea doctrinală a cultului icoanelor. În schimb, un studiu grecesc al lui Ioan Damaschinul, de la sfîrșitul acestei perioade, fusese obligat să ia în calcul în ce sens, dacă a fost în vreunul, fusese el responsabil de o „inovație”.

Analizarea diferitelor doctrine și a diverselor forme pe care le luaseră pe parcursul dezvoltării lor a condus la discutarea problemei modului de împărțire a istoriei creștine în perioade. Un exemplu extrem era o periodizare luterană germană a istoriei doctrinei răscumpărării, publicată în 1838, care marca trei etape principale: de la Noul Testament la Reformă (1 500 de ani), de la Reformă pînă la începutul secolului al XIX-lea (trei secole) și de la începutul secolului al XIX-lea pînă în prezent (trei decenii). Există un sentiment generalizat că „fiecare perioadă a Bisericii și a teologiei are de rezolvat problemele ei și fiecare doctrină... are epoca sa clasică în care ajunge mai întîi să fie înțeleasă pe deplin și apropiată de conștiința

Schf. *Prin. Prot.* 2.6
(*Merc.* 1:219-220)

Schf. *Prin. Prot.* 1.2
(*Merc.* 1:78)

Hrbn. *Crk.* 5 (1861:84-85)

Klfth. *D. G.* 37 (1839:98-99)

lumii creștine”: în primele trei secole, Treimea; în epoca lui Augustin, harul și păcatul; în Evul Mediu, tainele; în timpul Reformei, „expunerea completă a soteriologiei, ca fiind sensul subiectiv al lucrării de mântuire”; în perioada ortodoxiei protestante, inspirația Scripturii. Iar acum, venise rîndul ecleziologiei, care fusese mult timp mărul discordiei. Diferiți teologi protestanți credeau „că perioada dezvoltării dogmatice care începe acum, în vremurile noastre, va avea rolul său special în doctrina Bisericii”. În toate cultele, mulți moștenitori ai secolului al XIX-lea vor ajunge să creadă că acest „rol special” îi revenea secolului XX, pe care, din acest motiv, unii dintre ei ajunseseră să-l numească „epoca Bisericii”.

Sobornicitatea Trupului lui Hristos

Schf. Prin. Prot. 1.2
(Merc. 1:79)

Iac. 1,27; Mt. 5,13

Doc. Un. Cr. 1 (Bell 1:3)

Odată cu începutul secolului XX, fiecare dintre Bisericile mari ale creștinătății divizate a fost obligată, din motive proprii, să abordeze din nou doctrina despre Biserică – locul ei în planul lui Hristos, mesajul său esențial, natura și identitatea ei, semnele continuității, autoritatea și structura, răspunsul la îndoita misiune de a se păstra „fără de pată din partea lumii” și în același timp de a fi „sarea pământului” și în primul rând unitatea sa autentică în ciuda divizărilor istorice și dincolo de ele. Către începutul ultimului deceniu al secolului XX, nu doar fiecare Biserică în parte, ci și toate la un loc (sau cel puțin într-un anumit sens la un loc) se angajaseră să demonstreze cu o forță fără precedent „viziunea... unei Biserici cu adevărat catolice, credincioasă întregului adevăr și adunându-i în comuniunea sa pe toți cei care «mărturisesc și se numesc creștini»”, avînd totuși o „diversitate a vieții și evlaviei bisericesti”.

Ecumenicitatea era elementul nou și măreț din istoria Bisericii și, prin aceasta, și din istoria doctrinei creștine; iar doctrina Bisericii a devenit, așa cum nu mai fusese niciodată înainte, purtătoarea întregului mesaj creștin în secolul XX și recapitularea întregii tradiții doctrinale din secolele anterioare. În mod special, eclesiologia secolului XX se baza pe o raportare constantă la trecutul creștin și trebuie înțeleasă pe această bază; totuși, era o doctrină care se orienta înspre prezent și viitor la fel de mult ca și spre trecut.

Pentru Bisericile importante din Răsărit și din Apus, la începutul secolului XX, o versiune a „criteriilor continuității apostolice” – formulată cel mai succint de Irineu, dar, prin natura situației, crezută, învățată și propovăduită ca doctrină comună a Bisericii Catolice – rămînea încă premisa definirii autorității în credință și rînduială: Scripturile apostolice, tradiția apostolică și slujirea apostolică.

Delimp. *Oik.* 2.3 (1972:89)

Vezi vol. 4, pp. 242-254

Vezi vol. 4, pp. 296-307

Vezi vol. 4, pp. 198-200

Vezi vol. 4, pp. 216-217; 341

Vezi vol. 4, pp. 307-332

Vezi vol. 4, pp. 308-309

Vezi *supra*, pp. 243-245

Vezi *supra*, pp. 279-283

Vezi vol. 2, pp. 46-52

Vezi vol. 2, pp. 52-60

Vezi vol. 2, pp. 186-198

Vezi vol. 4, pp. 341-357

Doc. *Un. Cr.* 1 (Bell 1:3)

Cu destulă claritate, deși nu fără anumite simplificări, fiecare dintre cele trei componente ale definiției fusese descrisă ca fiind constitutivă pentru o ramură a creștinătății sau alta. Astfel, așa cum înțelegeau și adepții, și dușmanii, Reforma protestantă pusese autoritatea Scripturii mai presus de cea a tradiției exprimate în crezuri (păstrând totuși mare parte a acesteia din urmă) și de identificarea „slujirii apostolice” cu episcopatul istoric (insistând că doar o organizare ce poate fi întemeiată de Scriptură trebuie să fie obligatorie pentru Biserică, fără a se pune însă de acord asupra sistemului de organizare care satisface acest criteriu, dacă exista vreunul). După cum se definise la Conciliul de la Trident, romano-catolicismul agreea, la rîndul său, păstrarea celor trei criterii ale continuității apostolice; dar chiar și unii din interiorul său acuzaseră că adăuga autoritatea Scripturii (un conciliu romano-catolic își asumase, pentru prima dată în istoria creștină, fixarea pentru întreaga creștinătate a canonului Scripturii) și autoritatea tradiției exprimate în crezuri (față de care papa, tot pentru prima dată, într-un anumit sens, afirmase prerogativa sa de a „adăuga” doctrine, proclamînd dogma imaculatei concepții a Mariei, prerogativă consemnată de Conciliul Vatican I, prin adoptarea dogmei infailibilității papale) la centralizarea crescîndă a autorității în persoana papei. Între timp, se putea spune că ortodoxia istorică răsăriteană fixase autoritatea tradiției, reprezentată (dar în nici un caz epuizată) de primele șapte concilii ecumenice, ca normă a interpretării ortodoxe a Scripturii și le negase tuturor membrilor episcopatului, chiar și celui ce era „primul între cei egali”, dreptul de a exercita autoritatea în afara acestei tradiții. Iar Reforma radicală putea fi considerată drept cea care a suprimat, unul după altul, toate cele trei criterii.

Pe baza triplului standard al apostolicității formulat de Irineu, a fost lansată, la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, una dintre cele mai disputate propuneri de reînnoire și reunificare a Bisericii: *Patrulaterul luteran de la Lambeth*¹, afirmat pentru prima dată în 1886, oficializat de Conferința episcopilor anglicani de la Lambeth, din 1888, și încorporat ulterior ca afirmație doctrinală centrală în „Apelul către toți creștinii”, emis de Conferința de la Lambeth din 1920. Pe lângă cele trei

1. Cunoscut în teologia ecumenică sub denumirea *Lambeth Quadrilateral* (n. trad.).

Vezi vol. 1, p. 183

Vezi vol. 2, pp. 202-207;
vol. 4, pp. 322-332;
vezi *supra*, pp. 93-97

Brgs. Theol. Symb. 3
(1914:274)

criterii ale lui Irineu, a fost scos în evidență un al patrulea, care existase desigur implicit și la Irineu, când acceptarea tainelor botezului și Euharistiei a fost stipulată ca o condiție a unității Bisericii. Această adăugare era justificată de rolul pe care tainele îl jucaseră în istoria diviziunilor și schismei. Cartografia doctrinală și eclezială recunoștea că „diferențele cele mai importante și mai profunde dintre reformatori, romano-catolici și protestanți erau legate de instituțiile creștine, în special de taine”. Adăugarea tainelor printre cerințele unității era justificată, și într-un sens pozitiv, de rolul de forță unificatoare pe care tainele au ajuns să-l aibă în secolul XX. Totuși, Biblia, crezul și structura Bisericii, precum și relațiile dintre ele încă reprezentau cheia înțelegerii pozițiilor tradițiilor Bisericilor mari față de credință și rânduială, dar și a doctrinelor lor despre taine.

La început, când au publicat *Patrulaterul de la Lambeth*, episcopii comunității anglicane rezumaseră doar, într-un fel, eclesiologia istorică a propriei tradiții, așa cum fusese ea clarificată în răspunsurile la disputele cauzate de Mișcarea de la Oxford. În sens strict, se poate spune că *Patrulaterul de la Lambeth* nu conține nimic în plus față de ce a fost afirmat în *Cele 39 de articole* și nu face nici o concesie concretă chestiunilor pe care au insistat anglo-catolicii, păstrând, de exemplu, conceptul de *taină* limitat la „cele două taine instituite de Hristos însuși – botezul și Cina Domnului –, administrate prin folosirea constantă a cuvintelor de instituire ale lui Hristos și a elementelor instituite de El”. Totuși, rolul *Patrulaterului de la Lambeth* ca bază a discuțiilor despre unitatea Bisericii care să implice toate taberele – protestanți, romano-catolici și ortodocși – pe parcursul secolului XX este o reflectare a rădăcinilor acestui document nu doar în gândirea lui Irineu, ci în întreaga tradiție patristică, precum și a noii insistențe, stimulată de experiența ecumenică, asupra imperativului reunificării. Aceasta a contribuit însă la apariția multor altor întrebări teologice de care gânditorii creștini și Bisericii aveau să se preocupe de-a lungul secolului XX și ne-a oferit nouă un punct de plecare pe baza căruia să facem o selecție simplă a teologilor și doctrinelor din masa acestor întrebări existente în voluminoasa literatură de specialitate.

Citind literal din *Cele 39 de articole*, primul articol din *Patrulaterul de la Lambeth* specifica, drept premisă a reunificării Bisericii, acceptarea „Sfintei Scripturi a Vechiului

Vezi *supra*, p. 300

Art. XXXIX, 25
(Schaff 3:502-503)

Art. XXXIX, 6 (Schaff 3:489)

și Noului Testament, care «conțin tot ce este necesar pentru mîntuire» și constituie regula și standardul suprem ale credinței». În al doilea articol identifica fundamentul confesional al reunirii Bisericilor: „Crezul apostolilor, ca simbol baptismal; Crezul niceean, ca mărturisire suficientă a credinței creștine”. Totuși, atît din punct de vedere practic, cît și doctrinal, cea mai controversată condiție impusă în *Patrulaterul de la Lambeth* era ultima: „episcopatul istoric, care își adaptează la nivel local metodele de exercitare a slujirii în funcție de nevoile popoarelor chemate de Dumnezeu la unitatea Bisericii Sale”. În context britanic, afirmația se referea la eclesiologia cîtorva „Biserici libere” congregaționale care se rupseseră de doctrina anglicană cel puțin parțial datorită chestiunii forme și puterii episcopatului istoric și la eclesiologia reformată a Bisericii Presbiteriene din Scoția. Cel mai sever test, tot din punct de vedere practic și doctrinal, a fost însă crearea, în 1947, a Bisericii din India de Sud, care a preluat *Patrulaterul de la Lambeth* în mod explicit ca bază doctrinală: „Toți ceilalți slujitori ai unității Bisericii (indiferent dacă au o organizare congregațională, prezbiteriană sau episcopală) vor fi recunoscuți ca slujitori ai cuvîntului și tainelor în Biserica unită”, iar „episcopatul istoric” a fost desemnat ca normă a slujirii ei continue ulterioare. În același timp, făcînd specificarea „episcopat istoric” și explicînd că în vederea „diferitelor nevoi” din Biserică și din istoria sa el a trebuit să fie „adaptat la nivel local”, *Patrulaterul de la Lambeth* intenționase să respingă ideea că oricărei forme particulare și locale de „episcopat istoric” trebuia să i se acorde un statut normativ.

La scurt timp după discuțiile inițiale provocate de *Patrulaterul de la Lambeth*, un grup de Biserici din Statele Unite au format Conciliul Federal al Bisericilor lui Hristos din America, al cărui scop avea să fie cel „de a face cunoscută unicitatea esențială a Bisericilor din America în Iisus Hristos, Domnul și Mîntuitorul lor”. Pentru a exprima corect această unicitate, Bisericile s-au unit în Conciliul Federal „pentru continuarea lucrării, care poate fi făcută mai bine în unitate decît în divizare”. Această lucrare includea, în interiorul familiei creștine, cultivarea „comuniunii cultice și sfătuirea reciprocă pe tema vieții spirituale și a lucrărilor religioase ale Bisericilor”. În ciuda marilor diferențe existente în cadrul Bisericilor Reformei în privința aplicării legii lui Hristos la viața și societatea umane, Conciliul avea ca scop, în contextul preocupării

Doc. Un. Cr. 32 (Bell 1:106)
Doc. Un. Cr. 51
 (Bell 1:182-183)

Doc. Un. Cr. 139
 (Bell 2:147-148)

Vezi *supra*, pp. 279-283

CFB. *Const. pr* (Sanford 512)

CFB. *Const. 1* (Sanford 512)

CFB. *Const. 3.3* (Sanford 513)

Vezi vol. 4, p. 254

ecumenice tot mai mari față de mîntuirea societății, „să asigure o influență combinată mai largă tuturor Bisericii-lui Hristos în toate chestiunile ce afectează situația morală și socială a oamenilor, astfel încît să promoveze aplicarea legii lui Hristos în orice domeniu al vieții”. Deși nu au fost de acord asupra formelor de unitate necesare pentru a exprima diferitele grade ale comuniunii creștine, toate Bisericile ajungeau „să creadă că începuturile unității trebuie căutate în afirmarea neechivocă și luarea în considerare a lucrurilor care ne fac diferiți, dar și a celor ce ne fac să fim una”. Așa cum recunoscuse doctrina creștină a Bisericii în alte vremuri de diviziune și schismă, unitatea era atît un dar, cît și o datorie.

Redescoperirea teologică a doctrinei Bisericii era astfel strîns legată de redescoperirea existențială a realității Bisericii înseși, iar experiența a milioane de creștini din secolul XX, din toate confesiunile, legată fie de suferința despărțirii, fie de bucuria reunirii a contribuit la creșterea interesului lor pentru probleme doctrinale și la nerăbdarea lor de a descoperi modul în care aceste chestiuni de doctrină funcționaseră cîndva în viața și învățătura Bisericilor. Așa cum o demonstrase atenția acordată în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea fundamentului experiențial și implicației „experimentale” a doctrinelor creștine, fiecare doctrină din corpusul teologic era pasibilă de o astfel de „transpunere afectivă” și de o reevaluare existențială. Totuși, doctrina Bisericii, ca expresie supremă a caracterului social al creștinismului, era sensibilă în mod unic la experiența individuală și de grup, tot așa cum era aplicabilă la nevoile concrete de reformare și reînnoire, de redeșteptare și de reunire ale creștinismului concret.

Încă din secolul al XIX-lea, unii gînditori din Răsărit și din Apus consideraseră că ortodoxia răsăriteană era pregătită în chip providențial pentru vremuri ca acestea. Un semn al influenței sale crescînde era adoptarea, aproape ca termen tehnic, a cuvîntului rusesc *sobornost* de către teologii occidentali din multe tradiții lingvistice și confesionale. Termenul *sobornaia* fusese – dacă nu, așa cum pretinsese Aleksei Homiakov, în uz încă din timpul lui Chiril și Metodie, „apostolii slavilor”, cel puțin începînd din secolul al XI-lea – echivalentul Vechii Biserici Slave al termenului *catolic* din Crezul niceean; folosirea denumirii „sobor” pentru conciliile bisericești cărora ortodoxia răsăriteană le-a conferit autoritate în Biserică a contribuit la transformarea acestui cuvînt într-un mod de a distinge ecleziologia răsăriteană

Vezi *infra*, pp. 334-347

CFB. *Const.* 3.4 (Sanford 513)

Zêz. Hen. int. (1965:1-26)

Doc. Un. Cr. 4 (Bell 1:16)

Vezi vol. 4, p. 120

Vezi *supra*, pp. 164-188

Plmr. Russ. Ch. 1 (1882:1-6);
vezi *infra*, p. 333

Chom. Egl. Lat. Prot. 6
(1872:389-400)

Vezi vol. 2, p. 178

Vezi vol. 2, pp. 52-60

Krtâv. Sob. 3 (1932:41-71);
Lâl. Symb. 2 (1958:13)

atît de „monarhia papală” a romano-catolicismului, cît și de *sola Scriptura* protestantismului. În acest sens, *sobornost* a intrat în vocabularul și în universul gîndirii occidentale la fel cum, din motive ce țin de schimbările culturale și politice din epoca modernă, creștinătatea occidentală, fie ea romano-catolică, anglicană sau protestantă, a redescoperit, pe tot parcursul secolului XX, Răsăritul creștin, slavon și grecesc sau din Orientul Apropiat, în interiorul căruia mare parte din secolul al XIX-lea fusese o perioadă de intensă reînnoire ecleziologică.

Reînnoirea ecleziologiei

Doctrina Bisericii fusese o parte a mărturisirii creștine încă din primele veacuri. Crezul apostolic conținea mențiunea „sfînta Biserică”, extinsă ulterior la „sfînta Biserică Catolică”, iar expunerile timpurii ale acestui crez explicau că faptul de a crede în existența „sfîntei Biserici una” și credința în Dumnezeu ca Treime erau componente esențiale a ceea ce credincioșii erau obligați să afirme. Deși expresia nu făcea parte din crezul adoptat la Conciliul de la Niceea, textul liturgic și confesional care a ajuns să fie cunoscut sub numele Crezul niceean, în formularea sa finală greacă și latină, includea „una, sfîntă, catolică și apostolică Biserică”, imediat după mărturisirea doctrinei despre Duhul Sfînt; în acest sens, existase mereu o ecleziologie, iar cele patru semne ale Bisericii aveau să servească în mod repetat ca manieră de organizare sistematică doctrinei Bisericii despre sine.

Hristologia ocupase însă centrul atenției Bisericii și a teologilor săi în fiecare secol, dar ecleziologia a avut un parcurs descris drept cel mult episodic. Probleme ca botezarea de către eretici și autoritatea episcopilor o făcuseră o temă de dezbateră între Roma și Cartagina în secolul al III-lea și un set distinct de chestiuni ecleziologice, dar legat de această temă captaseră atenția din nou în secolul al V-lea – ambele mai ales în Occidentul latin. Se poate spune că ecleziologia, de data aceasta în forma autorității patriarhale relative, fusese principalul motiv de dezbinare în schisma dintre Occidentul latin și Orientul grecesc. Totuși, abia de la schisma din interiorul Bisericii occidentale, în Evul Mediu tîrziu și mai ales în timpul Reformei protestante, Biserica, în calitate de doctrină, a devenit subiectul preocupărilor teologice explicite și apoi

Doc. Un. Cr. 1:17-23.
(Bell 1:9-10)

Vezi vol. 1, pp. 173-175

Symb. Apost. (Schaff 2:45)

Rufin. *Symb.* 37
(CCSL 20:171-172)

Vezi vol. 1, p. 211

Symb. Nic.-C. P.
(Schaff 2:58-59)

Vezi vol. 4, pp. 113-222
Vezi vol. 1, pp. 239-288;
vol. 2, pp. 66-117;
vol. 3, pp. 134-183;
vol. 4, pp. 200-203, 374-384;
vezi *supra*, pp. 229-236

Vezi vol. 1, pp. 176-178

Vezi vol. 1, pp. 317-322

Phds. Pent. epil. (1969-II:256)

Vezi vol. 2, pp. 186-198

Vezi vol. 4, pp. 118-170

Vezi vol. 4, pp. 296-307

Vezi vol. 4, pp. 119-120
 Vezi vol. 4, pp. 220-221; 255;
 321-332; 341-349
 Vezi vol. 4, pp. 361-374

al formulărilor teologice. În afară de repetarea problematizării Refomei, secolul al XVII-lea împinsese eclesiologia o dată în plus la periferie și nici chiar discuțiile aprinse despre natura Bisericii și sfințenia sa, ocazionate pe căi diferite, dar înrudite de către jansenism, puritanism și pietism, nu reușiseră să provoace o reconsiderare fundamentală a eclesiologiei în întregul creștinism.

Această reconsiderare începuse să-și întindă în drepturi abia în secolul al XIX-lea. Slavofilii și Soloviev în Rusia ortodoxă, Möhler și Școala de la Tübingen în romano-catolicismul german, Wilhelm Loehe și reînnoirea liturgică în luteranismul german, Grundtvig și mișcarea bisericească din luteranismul danez, Newman și Mișcarea de la Oxford din Biserica Angliei, teologia lui Schaff și a lui Mercersburg din Biserica Reformată din America – aceștia, precum și alți teologi și alte mișcări teologice din secolul al XIX-lea, majoritatea, însă nu în totalitate influențându-se reciproc, dar suferind și influența surselor comune din spiritul literar și filozofic al vremii (identificabil încă, în ciuda criticilor aduse termenului, cu „Romantismul”), au redeșteptat interesul față de eclesiologie în cele mai multe sau chiar în toate Bisericile și i-au determinat pe numeroși participanți la aceste diferite mișcări să prevadă că, așa cum perioadele anterioare din istoria Bisericii își găsiseră vocațiile teologice distincte în doctrina Treimii sau în cea a îndreptățirii prin credință, doctrina despre Biserică avea să devină laitmotivul acestei epoci. Totuși, a revenit secolului XX, mult mai mult decât celui anterior, sarcina de a îndeplini profeția, de vreme ce dezvoltări ale doctrinei care au început în secolul al XIX-lea – inclusiv însuși conceptul de *dezvoltare a doctrinei* – atingeau acum în sfârșit maturitatea eclesiologică.

Ca întotdeauna, doctrina despre Biserică era sensibilă în mod special la interpretarea fundamentală a relației dintre dimensiunile individuală și de grup ale vieții umane. Individualismul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea modelase înțelegerea credinței și a experienței creștine ca fenomen bazat pe relația dintre „Dumnezeu și suflet, suflet și Dumnezeu” – și fusese, la rîndul său, modelat de ea. Acum, conștientizarea din ce în ce mai profundă în cultura modernă a faptului că indivizii nu sînt niciodată izolați unul de altul, ci fac parte întotdeauna din diverse comunități își găsea sprijin în recunoașterea crescîndă a caracterului specific social al învățăturii și vieții creștine. Cea dintîi – și totuși cea mai influentă – istorie a învățăturilor sociale

Vezi *supra*, pp. 64-75

Wellek (1963) 128-221

Lovejoy (1948) 228-253

Vezi *supra*, pp. 307-308

Vezi *supra*, pp. 301-306

Plot. *Rask.* 2 (1902:47-50)

Vezi *supra*, pp. 174-188

Aug. *Soliloq.* 1.2.7
 (PL 32:872)

Vezi *supra*, pp. 253-255

Nieb. *Ch. Min.* 1.3
 (1956:17-27)

creștine, cea a lui Ernst Troeltsch, publicată prima dată în 1912, exprima această recunoaștere în studiul „ideii intrinsec sociologice a creștinismului și a structurii și organizării acestuia”, care conținuse mereu „un ideal al teoriei universale fundamentale a relațiilor dintre oameni în general, care se extind cu mult dincolo de hotarele actualei comunități religioase sau ale Bisericii”. Această sarcină de a aplica Bisericii și istoriei ei cunoștințele și metodele științelor sociale, ca parte a reînnoirii eclesiologiei, căuta să facă pentru doctrina despre Biserică ceea ce filozofia și filologia fuseseră mult timp chemate să facă pentru alte aspecte doctrinale. Când au fost aplicate, de exemplu, cercetării problemei istorice complexe a originilor diviziunilor confesionale și denominaționale, aceste cunoștințe și metode au clarificat patologia schismei în moduri care au afectat în mod semnificativ interpretarea teologică a naturii Bisericii și a sensului unității ei.

Amenințările externe la adresa Bisericii și a mărturisirii creștine, pe parcursul secolului XX, au presupus răspunsuri în care eclesiologia a avut în mod necesar un loc central. În Germania, *Tezele de la Düsseldorf*, din 1933, se deschideau cu un preambul : „Providența lui Dumnezeu ne-a condus spre momentul în care sîntem obligați să ne întrebăm din nou : «Ce este Biserica Evanghelică?»” (*Was heisst evangelische Kirche?*). Iar prima teză declara : „Sfînta Biserică creștină, al cărei unic Cap este Hristos, s-a născut din cuvîntul lui Dumnezeu ; întru acesta rămîne și nu pleacă urechea la nici o voce străină”. La scurt timp, în anii următori, susținerea independenței Bisericii față de „orice voce străină” și a dependenței ei doar față de cuvîntul lui Dumnezeu a devenit mesajul primului din cele două sinoade teologice protestante germane, ținut la Barmen. Avînd cinci teme de dezbatere – „Biserica în ziua de azi”, „Biserica sub Sfînta Scriptură”, „Biserica în lume”, „Mesajul Bisericii” și „Structura (*Gestalt*) Bisericii” –, un sinod reformat își afirma, în (*Prima*) *Declarație de la Barmen*, opoziția față de „greșeala distrugătoare, veche de un secol, din Biserica Evanghelică”, care acum „devenise matură și vizibilă” : ideea că, „alături de revelația lui Dumnezeu, harul lui Dumnezeu și slava Lui, ar trebui ca asupra mesajului și formei Bisericii, adică asupra căii temporale spre mîntuirea veșnică, să decidă și autonomia legitimă a omului”. Capitulara în fața acestei greșeli ar însemna distrugerea Bisericii Evanghelice. Pentru că, în lumina moștenirii Reformei, Biserica trebuia definită ca

Trlsch. Soz. int. 4
(Baron 1:14)

Found. 7 (1913:348-350)

Vezi vol. 3, pp. 123-133,
305-314; vol. 4, pp. 335-341;
vezi *supra*, pp. 136-138

Vezi *infra*, pp. 326-327

Doc. Un. Cr. 284.18
(Bell 4:237)

Duss. Th. pr. (Niesel 327)

Düss. Th. 1 (Niesel 327)

Erkl. Bek. 1.1 (Niesel 329)

Vezi vol. 4, pp. 220-221; 255;
321-332; 341-349

„realitatea structurată vizibil și temporal a comunității care a fost chemată, adunată, susținută, mîngîiată și condusă de Domnul însuși prin slujirea propovăduirii, dar și realitatea structurată vizibil și temporal a unității acestor comunități”. Fiind o astfel de comunitate, Biserica este universală, depășind toate diferențele de rasă, status și cultură.

În *(A doua) Declarație de la Bramen* aceste accente au devenit și mai vizibile. A treia teză a sa definea Biserica drept „comunitatea fraților, în care Iisus Hristos lucrează prin Duhul Sfînt în prezent, prin cuvînt și taină”, fără ca Biserica să depindă de alte puteri sau autorități, fie ele „spirituale” sau „lumești”. Definind Biserica în felul acesta, *Declarația de la Bramen* epuiza implicațiile necesare din cuvintele de la început, care aveau să fie reproduse în anii ce au urmat: „Iisus Hristos, așa cum ne este prezentat de Sfînta Scriptură, e Cuvîntul unic al lui Dumnezeu, pe care îl ascultăm și căruia, în viață și dincolo de ea, trebuie să-i acordăm încredere și ascultare”. Pe lîngă polemica sa explicită împotriva politizării predicii și învățaturii Bisericii sub regimul nazist, prima teză a *Declarației* era și un protest împotriva tendinței, dominantă în mare parte din interpretările Evangheliilor, în secolul al XIX-lea, de a distinge radical între Iisus și Biserică și chiar de a afirma că „Iisusul istoric” nu intenționase să întemeieze o Biserică, ci proclamase și așteptase împărăția lui Dumnezeu. „Din ce în ce mai mult, după moartea lui Iisus, predicarea despre împărăție, orice gînd la împărăție au început să dispară”, spusese un modernist romano-catolic, „iar Biserica a luat locul împărăției”. În criza eclezialogică din anii '30, o astfel de dihotomie devenea inacceptabilă.

Înseși metodele analizei literare și ale cercetării istorice, care fuseseră inspirate de „căutarea Iisusului istoric”, conduseseră în schimb la recunoașterea faptului că Evangheliile – de fapt toate cărțile Noului Testament – trebuie citite ca documente ale Bisericii, nu doar scrise pentru ea, ci în sens real scrise de ea. Aceasta scrisese Noul Testament și existase înainte de a fi un Nou Testament. Extrăgînd o „teologie” din fiecare pasaj, prin urmare, pentru o înțelegere corectă a textului trebuia ca viața și situația comunităților creștine primare să servească drept context. Disputele istorice ale epocii Reformei pe tema relației dintre Scriptură și tradiție au suferit o schimbare de polaritate cînd atenția s-a concentrat asupra tradiției care precedase Noul Testament din punct de vedere cronologic,

Erkl. Bek. 5.1 (Niesel 332)

Erkl. Bek. 5.3 (Niesel 332)

Theol. Erkl. 3
(Niesel 335-336)

Brth. Krch. 4 (*TheolEx* 27:20)

Theol. Erkl. 1 (Niesel 335)

Vezi *supra*, pp. 259-260

Vezi *infra*, pp. 342-343

Vezi *infra*, pp. 323-324

Hüg. Ess. 1.5 (1949-I:127)

Vezi *supra*, pp. 136-147

Bltnn. Th. N. T. epil.
(1953:577-581)

Vezi vol. 4, pp. 296-307

Bltn. Th. N. T. 3.2.54
(1953:464-473)

Vezi *supra*, pp. 203-212

Smtd. TWNT (Kittel 3:538)

In. 5,39; In. 10,35; 2Tim. 3,16
Schrnk. TWNT
(Kittel 1:750-754)

Harn. Marc. 10 (1924:217)

Doc. Un. Cr. 279 (Bell 4:211)

Wsz. TWNT (Kittel 9:37)

Stifr. Th. N. T. 1 (1947:5)

Vezi *supra*, pp. 259-280

Sod. Chr. Fell. 4 (1923:141)

Prksch. TWNT (Kittel
4:89-100); Mrr. TWNT
(Kittel 7:906-912)

probabil și logic, tradiția avea o anterioritate de necontestat. O exegeză care căuta să opună experiența religioasă personală a individului realității colective a Bisericii – considerată de unii exponenți și de mulți critici a fi ceea ce voiau să spună principiul Reformei referitor la dreptul interpretării private a Scripturii și insistența pietistă asupra experienței particulare – s-a izbit de această anterioritate. Chiar și apostolul Pavel recunoscuse autoritatea „comunităților primare” (*Urgemeinde*) din Ierusalim.

Deși aceasta implica în mod necesar că Biserica creștină este mai veche decât Noul Testament nu însemna că ea e mai veche decât Biblia. Când Noul Testament folosea singularul sau pluralul cuvîntului grecesc „γραφή” („Scriptură”) și în pasajele citate în sprijinul doctrinei inspirației biblice – și mai ales în ele –, se referea la Scriptura lui Israel, pe care creștinii o numeau „Vechiul Testament”. Pe parcursul secolului XX – în ciuda părerii unui erudit renumit conform căreia „păstrarea Vechiului Testament în protestantism ca autoritate canonică după secolul al XIX-lea este consecința paraliziei religiei și a Bisericii” – înțelegerea creștină a viziunii proprii asupra relației dintre Biserică și Scriptură avea un motiv special să conștientizeze din nou continuitățile profunde „dintre vechiul și noul Israel”. Cercetarea istoriei fariseilor mai întîi de către erudiți evrei, apoi de către cei creștini a demonstrat că tratarea tendențioasă a fariseilor în Evanghelii „prezenta o înțelegere a relației dintre Iisus și iudaismul din vremea Sa care în mod indubitabil nu corespunde realităților istorice”. Pe măsură ce studiul istoric al iudaismului „a investigat în profunzime lumea apocalipticului” și a descoperit „contacte” mai frecvente între Noul Testament, pe de o parte, și credința și experiența iudaismului, pe de altă parte, chiar în perioada în care apărea creștinismul, chestiunea problematică a elementelor apocaliptice în predica lui Iisus despre împărăție devenea, dacă nu mai puțin problematică pentru credincioșii creștini, cel puțin mai clară, mai ales cînd au ajuns să fie convinși că trăiau ei înșiși în vremuri apocaliptice. Atenția fără precedent acordată de studiul biblic din secolul XX vocabularului limbii grecești a Noului Testament a urmărit liniile dezvoltării în sens invers, de la Noul Testament nu doar la utilizarea în greaca clasică și elenistică a unor termeni cruciali precum *cuvînt* („λόγος”) și *conștiință* („συνείδησις”), pentru a menționa doar două exemple cunoscute dintre multe altele, ci și la rădăcinile acestor concepte și în comunitatea iudaică. Mai

presus de toate, reflecția teologică creștină privind implicațiile istoriei iudaice asupra mesajului creștin includea recunoașterea faptului că atât pentru iudaism, cât și pentru creștinism obiectul acțiunii mîntuitoare și judecătore a lui Dumnezeu nu îl constituia doar individul, ci în primul rînd comunitatea și că, de aceea, viziunea relației dintre Israel și Biserică din cea mai profundă discuție pe această temă din Noul Testament se încheiase cu afirmarea speranței că „întregul Israel se va mîntui”.

Un interes special, mai ales pentru apărătorii revizuirilor din eclesiologia romano-catolică, prezentau Bisericile răsăritene care păstrasera într-o măsură considerabilă liturghia și teologia răsăritene, chiar și în probleme cum ar fi epicleza euharistică, menținînd în același timp (sau stabilind) legături cu Scaunul de la Roma. Deși formularea principiului că „regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinței” fusese mai mult latină decît greacă, istoricii, teologii și oamenii Bisericii s-au alăturat viziunii potrivit căreia în primul rînd liturghia și icoanele din Bisericile răsăritene întruchipează acest principiu. Fiind o a treia cale, depășind antiteza ce fusese instituită în timpul Reformei, eclesiologia ortodoxă răsăriteană părea că prezintă o viziune a Bisericii care prețuia tradiția proprie așa cum nici romano-catolicismul nu o făcea, fără să identifice totuși aceste tradiții cu o instituție autoritară și juridică. Cînd s-au confruntat cu o asemenea eclesiologie, interpreții doctrinei occidentale fuseseră obligați să-și analizeze propriile formulări istorice și să reexamineze sensul mai profund al Bisericii cu care operau aici.

Această reexaminare i-a determinat pe mulți dintre analiștii Reformei din secolul XX să sublinieze din nou caracterul său eclezial. Karl Holl, care nu a fost de acord cu multe dintre concluziile lui Ernst Troeltsch, afirma: „Conceptul de *Biserică* pe care Luther îl opune ierarhiei romane... nu a apărut ca urmare a vreunei opoziții, ci pur și simplu ca o consecință a ideilor lui spirituale”. Un interpret marcant al lui Calvin l-a descris ca „neavînd înțelegere pentru vreun fel de evlavie singuratică ce se detașează de schimbul activ de valori spirituale” în Biserică, de vreme ce, în cuvintele lui Calvin, „nu există nici o cale de intrare în lume dacă [Biserica] nu ne ia în pîntece și nu ne dă naștere”. Iar *Învățăturile sociale* ale lui Troeltsch stimulau acordarea unei atenții mai mari „numărului imens de grupulețe” ale epocii Reformei „al căror principal ideal era formarea unor comunități ale celor cu adevărat «convertiți», pe baza

Tleth. Syst. Theol. 5.1
(1967-III:308-313); Nbr. Ch.
Lt. 2 (1944:42-85)

Vezi vol. 1, p. 46

Rom. 11,26

Slp. Taj. 7
(Choma 6:302-309);
vezi vol. 2, pp. 302-303
Slp. Ep. 28.v.1963
(Choma 12:68-70)

Vezi vol. 1, p. 347

Blgkv. Prav. (1985:277-387);
Flrv. Bib. Ch. 5
(Nordland 1:83-85)

Flrv. Bib. Ch. 6
(Nordland 1:93-103)

Plmr. Russ. Ch. 84
(1882:395-396)

Hll. Luth. 4
(Ges. Auf. KG. 1:289)

McNeill (1954) 214-215

Calv. Inst. (1551) 4.1.4
(Barth-Niesel 5:7)

Trisch. Soz. 3.4
(Baron 1:811-812)

apartenenței voluntare”, prin urmare centralității eclezio-logiei și în doctrinele Reformei radicale.

Principiul istoric potrivit căruia „regula rugăciunii ar trebui să determine regula credinței” a depășit, în influența sa asupra reînnoirii eclezio-logiei, în secolul XX, relațiile dintre Răsărit și Apus. Toată creștinătatea trecea printr-o perioadă de concentrare asupra locului central al cultului în viață și doctrină, ce conducea nu doar la exploatarea „modurilor de închinare” ca instrumente interpretative ecumenice, pe lângă doctrină sau în locul său, pentru a înțelege caracterul distinct al diferitelor Biserici și a descoperi căi de convergență între ele, ci și la redefinirea fundamentală a Bisericii ca o comunitate închinătoare, în esența sa. În cadrul romano-catolicismului din secolul XX, corifeii eclezio-logiei au insistat pe precedentul Bisericii primare pentru a confirma „armonia spiritului existentă între liturghie și cîntare” și „acțiunea sacrificială comună a preotului și credincioșilor” și au protestat împotriva unei definiții externe excesive a Bisericii. Conciliul Vatican II s-a alăturat acestei accentuări noi și totuși vechi cînd a afirmat legat de liturghia Bisericii că „nici o altă acțiune a Bisericii nu poate egala pretenția sa de eficacitate sau intensitatea acestei eficacități” (*cuius efficacitatem eodem titulo eodemque gradu nulla alia actio ecclesiae adaequat*); prin urmare, conciliul a identificat liturghia ca fiind în mod unic „culmea către care este îndreptată activitatea Bisericii și, în același timp, sursa întregii puteri”.

Deși statutul înalt al cultului în definiția eclezio-logiei nu fusese conceput în nici un sens cu intenția de a diminua rolul papalității în romano-catolicism, nici al prediciei și evanghelizării din protestantism, ca modalități de identificare a naturii și scopului Bisericii, a subliniat că vina pentru aceasta aparținea eclezio-logiilor polemice din manualele de simbolistică comparată publicate de diferite confesiuni. Trebuia „ca principala preocupare a reînnoirii liturgice din zilele noastre să fie recuperarea expresiei obiective a credinței și închinării comune, în slujba al cărei nume înseamnă «A aduce mulțumire»”, Euharistia. Din această reînnoire liturgică și din reflecția doctrinală pe tema ei, toate Bisericile au ajuns la „o înțelegere accentuată a faptului că nu trebuie să se perceapă cultul ca o adunare a creștinilor evlavioși, ci ca o acțiune comună a Bisericii în directă legătură cu Domnul”.

Hll. Wst. 10
(Ges. Auf. KG. 3:220-233)

CUB. Mod. ven. 2 (Edwall 20)

Mchl. Lit. 16 (1938:329-330)

Adm. Kath. 10 (1949:206-208)

CVat. (1962-1965) 3. Sac.
Conc. 1.7; 1.10
(Alberigo-Jedin 822; 823)

Brllth. Euch. con. (1930:278)

CUB. Mod. ven. 2
(Edwall 20)

Un alt indicator al schimbării era reinterpretarea, în cadrul diverselor denominațiuni și confesiuni, precum și între ele, a doctrinei tainelor, a cărei relație cu doctrina despre Biserică fusese întotdeauna strânsă, dar complicată. Alăturarea celor două expresii din Crezul apostolic, „sfânta Biserică Catolică, comuniunea sfinților”, oferise adesea ocazia de a lua în considerare această relație. În secolul XX aproape toate reconsiderările doctrinei sacramentale au implicat o nouă perspectivă asupra locului ei în cadrul doctrinei despre Biserică. De exemplu, potrivit istoriei și principalului (uneori singurului) text folosit în sprijinul său, era de așteptat ca argumentul cel mai important al apărării includerii căsătoriei printre cele șapte taine să fie semnificația sa ecleziologică, în calitate de reprezentare tipologică a relației dintre Hristos și Biserică. În mod similar, „dacă există ceva sigur din punct de vedere istoric” în Biserica primară, aceasta era centralitatea botezului în cuvintele Crezului apostolic despre „iertarea păcatelor”.

În timp ce controversa de mare răsunet inițiată de critica la adresa cercetării lui Karl Barth pe tema legitimității botezului copiilor ca practică „imposibil de apărat fără artificii și sofisme exegetice și factuale” a abordat în mod necesar problemele care fuseseră parte a discuției inițiate din vremea disputelor anabaptiste din secolul al XVI-lea, contextul reexaminării din secolul XX – și, în mod semnificativ, al reinterpretării în secolul XX a acestor dispute din secolul al XVI-lea – era asigurat în primul rînd de doctrina despre Biserică. Opoziția față de practica tradițională a fost determinată de argumentul că ea se bazează pe apărarea „Bisericii Evanghelice în creștinismul din vremea lui Constantin” (*corpus Christianum*), de care, cel puțin în principiu, se detașaseră toți reformatorii protestanți. Teologii protestanți criticaseră îndelung orice înțelegere a botezului copiilor ca acțiune pe jumătate magică, acceptată de Biserica instituțională, prin care, fără a accepta responsabilitatea calității de membru al Bisericii, se aștepta ca atît părinții, cît și copiii să se împărtășească din mijloacele harului. Unele replici la adresa lui Barth, de asemenea, recunoșteau că, „dacă dorim să înțelegem corect textele biblice, trebuie să ne rupem radical de gîndirea individualistă modernă”. Biserica era mediul în care copiii botezați trebuiau să dobîndească o responsabilitate matură; cei care se opuneau botezului copiilor erau acuzați că fac din responsabilitate o premisă mai degrabă decît o consecință a acțiunii Bisericii.

Vezi vol. 1, p. 173-187

Symb. Apost. (Schaff 2:45)

Vezi vol. 3, pp. 200-210

Vezi vol. 3, pp. 235-236;
vol. 4, pp. 291, 326, 337

Ef. 5,31-32 (Vulg.)

Pi. XI. *Cast. con.*
(AAS 22:552-554)
Hll. *Ost.* 7
(*Ges. Auf. KG.* 2:121-122)

Symb. Apost. (Schaff 2:45)

Brth. *Tf.* 4 (1943:36)

Vezi vol. 4, pp. 345-347

Tylsch. *Soz.* 3,4
(Baron 1:797-848)

Brth. *Tf.* 4 (1943:39)
Vezi vol. 4, pp. 212-222;
296-307

Schl. *Chr. Gl.* 138
(Redeker 2:335-340)

Jrms. Knctf. (1958:26)

Vezi vol. 3, pp. 210-228

Brth. Euch. (1930)

Vezi vol. 2, pp. 204-206;
vezi *supra*, pp. 95-96

Vezi vol. 1, pp. 164-165

Vezi vol. 1, pp. 183-187

Vezi vol. 3, pp. 210-228

Vezi vol. 4, pp. 219-220;
231-232; 239-240

Vezi vol. 4, pp. 200-203

Vezi vol. 4, pp. 329-330

Luth. Sermon. Sacr. 4
(WA 2:743)

Brth. Euch. 4.3
(1930:143-144)

Dyob. Myst. 1 (1912:36)

Nvn. Myst. Pr. 1
(Merc. 4:38-39)

Doc. Chr. Un. 283
(Bell 4:230-231)

Vezi *supra*, pp. 312-313

Totuși, o dată în plus, „credința și practica euharistice”, în formularea unui important studiu, au fost cele care nu doar au dus greul doctrinei sacramentale pentru toate celelalte taine (indiferent de cât de multe se spunea că sînt), ci au adus clarificări în discuția despre natura Bisericii. Pe lângă controversele dintre Roma și Bizanț pe tema folosirii pîinii nedospite („azime”), mare parte din discuția doctrinală despre Euharistie s-a axat pe problemele diferite, deși legate între ele, a semnificației ei sacramentale și a prezenței reale, doctrina celei din urmă rezultînd cel puțin într-o anumită măsură din reflecția pe tema primeia, din Evul Mediu occidental. Ambele chestiuni figuraseră în prim-planul conflictelor din epoca Refomei. Reformatorii protestanți au atacat la unison interpretarea liturghiei ca fiind, în orice sens, o jertfă de împăcare, dar s-au deosebit unii de alții în privința continuării acceptării doctrinei catolice a prezenței reale (care trebuia deosebită de transsubstanțiere). În parte datorită acestei dispute cu alți reformatori, Luther trecuse de la evidențierea anterioară a „semnificației sau efectului acestei taine în calitatea ei de comuniune”, din *Predică despre Taină*, din 1519, la o axare aproape exclusiv pe realitatea prezenței „reale”, punînd deci mai puțin accent pe comuniune, în polemicile sale cu reformatorii elvețieni, deși tema comuniunii a continuat să joace un rol important în lucrările sale dedicate cultului, omiletice și exegetice.

Dezvoltarea doctrinei despre Euharistie și despre liturghia euharistică (uneori în această ordine, dar adesea în ordine inversă) în diferite Biserici în secolul XX poate fi privită de fapt ca un revers al acestei deplasări a accentului. În parte, datorită unei aprecieri mai profunde a moștenirii patristicii răsăritene, devenise evident pentru teologia și liturgica occidentale că distincția medievală între „spiritual” și „real”, în doctrina Euharistiei, putea fi o falsă antiteză și cele două sînt inseparabil legate prin doctrina despre Biserică. Doctrina și practica oficiale ale multor confesiuni insistau pe faptul că acordul este o premisă necesară „intercomuniunii”, indiferent dacă e acordul asupra naturii adevărate și a structurii Bisericii, asupra doctrinei adevărate a prezenței sau asupra amîndurora. Din studiul aprofundat al Noului Testament și al tradiției liturgice devenea evident pentru mulți că, deși anumite standarde ale unității trebuiau să preceadă, într-adevăr, comuniunii în Euharistie, exista o unitate care putea fi realizată numai prin această comuniune.

„Un trup sîntem, cei mulți”, spunea apostolul Pavel, „căci toți ne împărtășim dintr-o pîine”.

Aproximativ în același timp, teologii din toate tradițiile descopereau că, dintre termenii care desemnau Euharistia, conceptul de „*taină*... îi cuprinde și-i unește pe toți ceilalți”, în ciuda tuturor problemelor pe care le cauzase Bisericii și teologilor săi încă din vremea Iluminismului. Nici o teorie teologică despre prezența euharistică nu putea exprima cum se cuvine această taină, care era înțeleasă cel mai bine de cultul Bisericii și prin intermediul său. Atît Euharistia, cît și Biserica erau numite „trupul lui Hristos”, iar în Noul Testament cele două sensuri ale termenului erau adesea atît de întrepătrunse, încît într-un pasaj referențial precum avertismentul lui Pavel: „cel ce mîncîncă și bea cu nevrednicie, nesocotind trupul” nu era deloc clar la care din cele două se referea, dacă era corect să se presupună că se referea doar la una din ele.

Pornind și de la alte temeuri, era evident că teologia doctrinală trebuia să fie ecleziastică. Deși acțiunile papei Pius al X-lea împotriva modernismului, din *Lamentabili* și *Pascendi domini gregis*, precum și din jurămîntul antimodernist, erau preocupate *ex professo* să delimiteze mesajul creștin de cultura modernă, punctul din deschiderea acuzației la adresa „erorilor moderniștilor”, așa cum erau enumerate în *Lamentabili*, era învățătura că „legea Bisericii nu se extinde” la practica exegezei academice. *Pascendi* a anatemizat orice explicație naturalistă a originii Bisericii, individuală sau colectivă, și a atribuit această greșeală unei false antiteze între „Biserica istoriei și Biserica credinței”, care provocase afirmația controversată că „era străină planului lui Hristos stabilirea unei Biserici ca societate care să reziste pe pămînt de-a lungul multor veacuri”. Jurămîntul antimodernist se deschidea cu afirmația solemnă: „Îmbrățișez cu fermitate și accept orice, în parte și în totalitate (*omnia et singula*), este hotărît, afirmat și declarat de acest magisteriu fără greșeală al Bisericii, în special acele articole ale doctrinei care se opun deschis greșelii vremurilor noastre”. Definirea Bisericii ca întemeiată în mod divin și specificarea autorității doctrinale a magisteriului Bisericii care este infailibil stăteau la baza tuturor celorlalte probleme [cuprinse în jurămînt].

În cu totul alt aspect al creștinătății și din cu totul altă definiție a doctrinei Bisericii și a Bisericii, această teză potrivea căreia teologia doctrinală trebuia să devină teologie bisericească a primit un sprijin puternic de la dezvoltările

1Cor. 10,17

Brith. *Euch.* 1 (1930:17)

Vezi *supra*, pp. 113-117

Vezi *supra*, pp. 304-305;
vezi *infra*, pp. 325-326

1Cor. 11,29

Schwzr. *TWNT*
(Kittel 7:1065)

Vezi *infra*, pp. 346-348

Pi. X. *Lam.* 1 (ASS 40:470)

Pi. X. *Pasc.* (ASS 40:613-614)

Pi. IX. *Lam.* 52 (ASS 40:476)

Pi. X. *Sacr. ant.* (ASS 2:669)

Vezi *supra*, p. 213

Brth. *Röm.* pr. (1940:vi)

Brth. *ProL.* 24,3
(1927:444-446)

Brth. *K. D.* int. 1 (1932-I-1:1)

Brth. *K. D.* int. 1.2.8
(1932-I-1:312)

Vezi *supra*, pp. 230-232
Schl. *Chr. Gl.* 170-172
(Redeker 2:458-473)

Lnrn. *D. Th.* 1.1
(1964-I:17-28)

Brth. *Prot. Theol.* 2.1
(1947:395)

Schl. *Chr. Gl.* 2
(Redeker 1:10)

din secolul XX. *Epistola către romani* a lui Karl Barth, apărută prima dată în 1919 și revizuită radical în 1922, era, ca și *Despre religie* a lui Schleiermacher, un avertisment – nu însă de a recunoaște afinitățile subiacente dintre spiritul vremii și evanghelia creștină, ci autoritatea evangheliei. „Pavel”, scria Barth în deschidere, „le-a vorbit contemporanilor săi ca un om al vremii sale”; prin urmare, era validă o exegeză istorică, cerută de erudiția teologică a secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea. Dar, singură, această exegeză era nepotrivită, pentru că „este cu mult mai important faptul că, în calitate de prooroc și apostol al împărăției lui Dumnezeu, el le vorbește tuturor oamenilor din toate vremurile”. Deși Barth a început să dea o formulare sistematică „caracterului bisericesc” (*Kirchlichkeit*) al dogmaticii în *Prolegomene la dogmatica creștină*, acest titlu a lăsat curînd locul *Dogmaticii creștine* (*Kirchliche Dogmatik*), devenind pe parcurs cea mai monumentală teologie sistematică protestantă de la *Instituțiile religiei creștine* a lui Calvin. Pe prima pagină el explica schimbarea, nu doar în titlu, ci și în abordare, ca fiind o expresie a recunoașterii faptului că teologia creștină nu este o proclamație personală a teologului care vorbește în numele său, ci o slujire a Bisericii și o voce din interiorul ei. Accentul pus pe caracterul bisericesc al dogmaticii cerea ca „doctrina revelației să înceapă cu cea a lui Dumnezeu întreit și unic totodată”, după un secol și mai bine de relativă neglijare (simbolizată de faptul că Schleiermacher a exilat-o într-o anexă a propriei teologii sistematice). Aproape în același timp, încorporînd în metoda sa „evoluția dogmei”, sistematicianul romano-catolic Lonergan contribuia și el la această reînviere a dogmaticii trinitare.

Cum admitea Barth însuși, trecerea lui de la vocea profetică singuratică din *Romani* la mărturisirea în numele unei comunități trecute și prezente, din *Dogmatică bisericească*, avea un precedent cu totul ieșit din comun, în privința tuturor diferențelor fundamentale ale metodologiei și teologiei, în trecerea lui Schleiermacher de la *Despre religie*, ce era o demonstrație de „virtuozitate”, la *Credința creștină*, a cărei definiție a datoriei teologiei sistematice de la începutul lucrării afirmase: „De vreme ce dogmatica este o disciplină sistematică și, ca atare, aparține numai Bisericii creștine, putem doar să explicăm ce este după ce ne-am clarificat concepția Bisericii”. Însă, în timp ce Schleiermacher trecuse de la această definiție la o expunere mai

idiosincrazică a doctrinei creștine în care punctul de referință al tradiției și dogmei era adesea puțin mai mult decât o aluzie sau un punct de pornire, *Dogmatica bisericească* a lui Barth (de exemplu, în prezentarea doctrinei răscumpărării a lui Anselm și a altor doctrine) s-a concentrat asupra revizuirii tradiției și a dogmei a căror plenitudine i-a motivat atât pe cei care erau de acord, cât și pe cei ce se opuneau să ia în considerare alternative teologice. Plenitudinea era și o expresie a caracterului bisericesc al lucrării în ansamblu și era cel puțin în parte responsabilă de seriozitatea neobișnuită cu care teologii romano-catolici au tratat această lucrare de „dogmatică bisericească” protestant-reformată.

Capitolul despre „ființa Bisericii” din *Dogmatica bisericească* a lui Barth a luat forma unei revizuii generale a principalilor termeni și a celor mai importante modalități de exprimare în legătură cu Biserica în Vechiul și Noul Testament, alături de un avertisment repetat împotriva îngăduinței ca vreuna dintre aceste modalități de exprimare să poarte speculația ecleziologică în direcții incompatibile cu ceilalți termeni. În secolul XX, încurajarea crescândă a „teologiei biblice” ca domeniu de studiu distinct și aplicarea la acesta a unei metode intertextuale de studiere a cuvintelor ce, o dată în plus, a făcut legătura între cele două Testamente, nu doar din punct de vedere istoric și teologic, au condus la câteva astfel de revizui ale limbajului biblic legat de Biserică, în care fiecare metaforă era analizată pentru contribuția ei distinctă la imaginea biblică generală a comunității creștine ca (printre altele) popor al lui Dumnezeu, mireasă a lui Hristos și Trup al lui Hristos. Prima dintre acestea pune accentul, într-o vreme în care existau motive istorice de moment pentru a fi reamintită, pe continuitatea poporului Noului Testament cu iudaismul. A doua cuprindea multe dintre temele ecleziologice care reieșiseră din istoria expunerii creștine a Cântării Cântărilor; deși Cântarea fusese uneori, mai ales în perioada pietistă, citită ca o alegorie a „căsătoriei spirituale a credinciosului cu Hristos”, marea majoritate a exegeților, de-a lungul istoriei exegezei, interpretaseră mireasa mai curînd ca fiind Biserica decât sufletul.

Ultima dintre aceste figurări ale Bisericii, „Trupul lui Hristos”, fusese adesea privită ca punînd în legătură multe dintre cele mai importante trăsături ale celorlalte și, astfel, ca aparținînd unei clase aparte, denumirea ce „completează ansamblul ecleziologic”. În perioadele din istorie

Vezi vol. 8, pp. 157-171

Brth. K. D. 13.58.4
(1932-IV-1:140-170)

Brld. Brth. 1.3.3
(1957-I:148-151)

Brth. K. D. 15.62.2
(1932-IV-1:726-809)

Stiff. Th. N. T. 38
(1947:132-136)

Vezi *infra*, pp. 354-355

Vezi vol. 3, pp. 150-151

Rtl. Piet. 28 (1980-II:42)

Sall. Mar. 5.2.230
(1817-III:66-75)

Gbts. Ekk1. (1967)

care nu au plasat eclezologia în centrul atenției lor doctrinale, „Trupul lui Hristos” figurase totuși destul de mult, și datorită asocierilor euharistice, în vocabularul teologic. Afinitățile sale lingvistice și conceptuale cu noțiunea legislativă de *corporație* contribuiseră la plasarea sa, chiar și în canonul legii medievale, pe un loc neatins de nici un alt termen. În schimb, pentru unele dintre cele mai ambițioase speculații eclezologice ale secolului al XIX-lea, conceptul avea o existență proprie „nu ca metaforă, ci ca formulă metafizică”. Conceptul de *Trup mistic al lui Hristos* (*corpus Christi mysticum*) a căpătat o influență nouă, odată cu promulgarea enciclicei papale *Mysticis corporis*, în ciuda criticilor din partea celor pentru care termenul *mistic* părea să aibă conotații periculoase; în această enciclică, termenul *mistic* devenea un mijloc atât de asociere, cât și de distingere a Bisericii ca „Trup al lui Hristos” în relația cu trupul „fizic”, „natural” sau „euharistic”.

Ambiguitatea expresiei „Trupul lui Hristos”, implicând ideea de „trup mistic” sau „corporație” (sau pe amândouă), sugerează antiteza fundamentală pe care eclezologia din secolul XX, la fel ca și cea din secolele anterioare, trebuia să o soluționeze: contrastul sau chiar contradicția dintre Biserică, drept articol de credință din Crezul apostolic și din Crezul niceean, și „rănille din trupul lui Hristos cel mistic”, ca instituție palpabilă, istorică și politică – din nou, relația dintre spirit și structură în Biserică, precum și dintre unitatea sa în Hristos cel unul și diviziunile sale în practică.

Resurse teologice ale unității

Estomparea distincțiilor confesionale din secolul XX a fost însoțită de recunoașterea istorică tot mai accentuată a faptului că aceste distincții nu fuseseră pur (în unele cazuri, probabil nu în primul rând) teologice la origine și că Bisericele „permit adesea să fie separate unele de altele de către forțe și influențe lumești”. Jefuirea Constantinopolului de către soldații din Biserica latină, în 1204, fusese un motiv de separare a ortodoxiei răsăritene de romano-catolicism cel puțin la fel de puternic precum doctrina *Filioque* sau momentul epiclezei ori folosirea azimelor la Euharistie, probabil și ca autoritatea papei (ce era rezultatul inevitabil al acestora, potrivit unor istorici și polemiciști răsăriteni). O monografie istorică examina relația „intereselor

Vezi vol. 3, pp. 103-109;
212-226

Vezi vol. 3, pp. 74-75

Siv. *Bogođlu*. 11/12
(Radlov 3:169)

Brth. *K. D.* 16.62.2
(1952-IV-1:786)

Pi. XII. *Myst. corp.*
(AAS 36:321-322)

Adm. *Kath.* 13 (1949:266)

Vezi vol. 4, pp. 341-349

Doc. Chr. Un. 281 (Bell 4:224)

Vezi vol. 2, p. 296

Krks. *Ehkl. Hist.* 175a
(1897-II:131-132); Krks.
Antipap. 1 (1893:4)

Schbrt. Bek. 8 (1910:238)

Nieb. Soc. Srce. (1929)

Vezi *infra*, pp. 336-347Doc. Chr. Un. app. 3
(Bell 1:377-379)

Delimp. Oik. 3.2 (1972:169)

Adm. Un. 2 (1948:37-39)

Goodall (1961) 58

Gr. Naz. Or. 4.113
(PG 35:649-652)Doc. Chr. Un. app. 3
(Bell 1:376)

Söd. Chr. Fell. 4 (1923:123)

politice seculare” cu „chestiunile de credință” ca fundal al *Confesiunii de la Augsburg*, iar un studiu american deschi-zător de drumuri era dedicat rolului decisiv al unor ches-tiuni precum sclavia și structura de clasă în istoria modului în care Bisericele din Statele Unite (și, prin extrapolare, toate Bisericele din istoria creștină) se separaseră una de alta, indiferent de justificarea doctrinală pe care au ofe-rit-o, după ce faptul s-a consumat. Fiind în același timp o reconsiderare fundamentală a misiunii sociale a Bisericii în relația cu ordinea seculară, această recunoaștere a „factorilor neteologici” care au contribuit la separarea Bisericilor părea că are drept corolar cultivarea altor fac-tori neteologici pozitivi, cum ar fi participarea la acțiunile sociale ca modalitate de a depăși diviziunile.

Însă ar fi o simplificare exagerată a istoriei – de care liderii ecumenici erau adesea acuzați de către cei ce pri-veau orice cooperare ecumenică drept compromis doctri-nar – dacă s-ar uita faptul că există resurse teologice pentru unitatea Bisericii, la fel cum existaseră chestiuni teologice care duseseră la ruperea unității, sau dacă s-ar ignora ceea ce ar putea fi numit „semnificația teologică a factorilor neteologici” ca fiind atît cauza care a provocat separarea, cît și o forță istorică putînd asigura restabilirea unității pierdute. Pe lîngă considerarea Bisericii și doc-trinei, întruchipată de comisia „Credință și Ordine”, „Con-siliul universal creștin pentru Viață și Lucrare”, avînd o misiune specifică practică de a „afirma rolul suprana-țional al Bisericii și de a da glas chemării la reconciliere”, uneori a dat o formă la fel de decisivă discuției doctrinale. Conducătorul ei, atît din punct de vedere doctrinal, cît și practic, a fost Nathan Söderblom, care credea că, de vreme ce „doctrina divide, dar slujirea unește”, practica ar putea fi baza teoriei (așa cum arăta și expresia patristică) și că imperativul moral al unei participări comune la slujirea creștină, relansată după primul război mondial, era în același timp o resursă teologică pentru înțelegerea sensu-lui mai profund al doctrinelor Bisericii pe care le profesau articolele de credință ale diferitelor Biserici. Astfel, ar fi posibil ca ele „să aibă în sfîrșit un cuget comun, nu doar în iubire, ci și în exprimările doctrinale ale adevărului revelat”.

Bisericele au ajuns la o astfel de înțelegere și ca urmare a unei analize teologice a impasului comun ce era consecința a ceea ce se întîmplase cu tradiția creștină în cadrul fiecă-reia dintre ele în timpul crizei din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Reacția inițială la această situație fusese în

mare parte acuzarea reciprocă. Reprezentanți ai romano-catolicismului pretindeau că există o afinitate naturală între protestantismul clasic, ce respingea autoritatea papei, și necredința modernă, ce respingea orice formă de autoritate; polemicile protestante, pentru care „doctrina catolică oficială a păcatului originar... nu diferă foarte mult de afirmațiile pelagianismului”, trasau o linie istorică între optimismul privind natura și rațiunea umane, prezent în „semipelagianism”, și raționalismul teologiei scolastice, și după Conciliul de la Trident, și formele extreme ale acestui optimism, din perioada Iluminismului; analiștii ortodocși răsăriteni nu prea aveau de ales între „raționalismul spiritualist” protestant și un „raționalism materialist” romano-catolic, găsind în amândouă un fals obiectivism, și opusul său – ce era de fapt încununarea sa –, un subiectivism raționalist, toate acestea putând fi corectate doar prin acceptarea iluminării care putea veni din Răsăritul creștin.

În mijlocul acestei atmosfere de acuzare reciprocă, teologia fiecăreia dintre aceste Biserici era obligată să recunoască atât imperativul „catolicității”, cât și „luarea în calcul a întregii vieți a Bisericii” și, prin urmare, nevoia de a admite datoriile doctrinale și religioase față de alte tradiții decât cea proprie, împreună cu posibilitatea de a mai învăța din ele. Teologii ortodocși răsăriteni, de exemplu, au descoperit că nu puteau exploata resursele propriilor Părinți greci ai Bisericii decât prin intermediul unor ediții critice și monografii academice scrise în mare parte de istorici și teologi occidentali, cum ar fi Adolf Harnack, care, în ciuda în ciuda faptului că perpetua imaginea doctrinei ortodoxe răsăritene ca închistare în tradiționalism pietrificat, a desăvârșit în timpul vieții sale cea mai ambițioasă ediție critică realizată vreodată în legătură cu sursele creștinătății din Răsărit. Același erudit ortodox răsăritean care afirmase (corect) că în primele trei secole Părinții occidentali au urmat de obicei teologia celor din Răsărit era, la rândul său, obligat, atunci când enumera edițiile critice ale acestor Părinți răsăriteni, să se sprijine aproape exclusiv pe lucrările erudiților occidentali moderni. Sistematizarea doctrinei răsăritene în secolul al XIX-lea a fost în mod decisiv realizată de scolastica protestantă și romano-catolică, fiind organizată după principiile catehismelor protestante și romano-catolice.

O dependență similară față de surse de inspirație doctrinală depășind granițele denominaționale se manifesta

Mntl. *Int. cath.* 3
(Lecoffre 5:52)

Nbr. *Nat. Dest.* 1.9
(1943-I:247)

Chom. *Egl. Lat. Prot.* 1
(1872:67-68)

Makr. *Herm.* 1Cor. 11,23
(1891:1778)

Hlr. *Alt.* 2,7 (1941:384)

Vezl *supra*, p. 287

Harn. *Wea.* 12 (1901:135-141)

Harn. *Wk. Voll.* 4,8
(1890:240-248)

Krks. *Antipap.* 8
(1898:122-123)

Krks. *Ehkl. Hist.* 4
(1897-I:12-15)
Krks. *Ench. Pat.* 5-8
(1898:11-13)

Mac. *Prav. bog.* (1895)

și în cadrul protestantismului și al romano-catolicismului. După secole în care nu a fost mai mult decât un ajutor al dogmei Bisericii, ale cărui rezultate trebuiau să i se conformeze cu orice preț, studiul biblic, în cadrul romano-catolicismului, a ajuns la maturitate. Reviste ce publicau studii despre Vechiul și Noul Testament au devenit vocea acestei renașteri biblice, care a fost recunoscută prin *Divino afflante Spiritu*, enciclica papei Pius al XII-lea, emisă în 1943. Aceasta interpretează decretul Conciliului de la Trident despre statutul Vulgatei în sensul că „doctrina trebuie dovedită și confirmată și pe baza textelor originale”. Studiul textelor grecești și ebraice trebuia să folosească și informații arheologice și istorice și trebuia să se acorde atenție formelor literare speciale folosite în Biblie, pentru că ele reflectau tiparele generale ale literaturii și gândirii Orientului Apropiat din vechime. Pentru toate aceste acțiuni în care urma să se angajeze acum erudiția biblică romano-catolică, premisele metodologice evoluaseră din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, în primul rând sub auspicii protestante, astfel încât, înainte ca studiul științific al Bibliei din cadrul Bisericii Romano-Catolice să-și poată afirma o linie independentă, așa cum a făcut la mijlocul secolului XX, a dedicat primele decenii ale acestui secol încercării de a egala erudiția protestantă. În acest proces s-a dezvoltat și o reciprocitate a influenței doctrinei între protestanți și romano-catolici și adesea a fost dificil să se discearnă o orientare confesională explicită în lucrările de teologie biblică.

Metoda istorică de tratare a teologiei a jucat un rol decisiv în această redefinire. Dintr-un instrument utilizat pentru a demonstra faptul că doctrinele opozanților sînt condiționate de istorie (pe cînd cele proprii se presupunea că derivă direct din Scriptură și/sau tradiție, fără astfel de condiționări), așa cum fusese în perioada polemicilor Reformei și a celor de după Reformă, istoria bisericească a devenit un solvent universal, care trata propria denominațiune la fel ca și pe celelalte. Istoria fiecărei denominațiuni sau regiuni a Bisericii cerea, cum era de înțeles, o atenție specială din partea membrilor săi. De aceea, mare parte a neotomismului era un fenomen romano-catolic, care avea rolul de a arăta „că Sfîntul Toma de Aquino este călăuza noastră predestinată în reconstruirea culturii creștine”, în vreme ce „istoria teologiei în Suedia este una a căutărilor lui Luther”. În schimb, unele dintre cele mai spectaculoase descoperiri ale teologiei istorice ale

CTrid. (1546-1563) 4. Decr. 2
(Alberigo-Jedin 664)

Vezi vol. 4, pp. 337-339
Pi. XII. *Div. affl. Spir.*
(AAS 36:309)

Pi. XII. *Div. affl. Spir.*
(AAS 36:314-316)

Vezi *supra*,
pp. 122-136, 263-273

Hlr. *Alt. int.* (1941:1)

Vezi vol. 4, pp. 394-395

Vezi *supra*, pp. 132-136

Marit. *Thos. Aq.* (1968:87)
Carlson (1948) 28

secolului XX au avut loc ca urmare a depășirii granițelor confesionale, naționale și lingvistice. Recunoașterea în acest secol a „Reformei radicale” ca subdiviziune legitimă a istoriei Reformei alături de „Reformele magisteriale” nu ar fi fost posibilă în lipsa lucrărilor erudiților și teologilor aparținând tradițiilor „magisteriale” și ale istoricilor anabapțiști și unitarieni. Deși trecerea de la „Contrareformă” la „Reforma catolică” a fost rezultatul eforturilor erudiților romano-catolici, lor li s-au alăturat alții, a căror reinterpretație a celor câteva Reforme includeau acum Reforma catolică și Reforma radicală ca parteneri deplin în lucrarea întreagă a Reformei și, prin urmare, ca moștenitori comuni.

În spatele acestor schimbări se află recunoașterea faptului că „aceleași probleme preocupă Biserica în toate sectoarele ei”, indiferent de cât de profunde ar putea fi diferențele doctrinale care separă încă Bisericile. Din perspectiva acestor probleme, ceea ce continuau Bisericile să aibă în comun depășea cu mult ceea ce le diferenția. Relativismul istoric ce rezultase din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea a condus la o recunoaștere a faptului că pînă și antiteze teologice fundamentale, precum cea legată de doctrina îndreptățirii, fuseseră condiționate istoric de evenimentele din istoria Bisericii și de psihologia individuală în perioada Reformei. În același timp, teologi a căror perspectivă asupra doctrinei fusese modelată în mod fundamental de relativism recunoșteau necesitatea ca doctrina creștină să se plaseze dincolo de relativitățile istoriei, iar în versiunile lor de istoricism s-au străduit să se detașeze de omologii lor laici afirmînd „relativismul credinței”. Întrucît erudiția și gîndirea teologilor și a conducătorilor Bisericii din toate denotațiunile erau vulnerabile la astfel de influențe, relația dintre denotațiuni nu putea evita o redefinire graduală, dar fundamentală.

Un exemplu special al acestei recunoașteri a convingerilor comune în fața unor sisteme religioase și filozofice străine este experiența tuturor Bisericilor în domeniul misionariatului, care a condus în 1910 la convocarea Conferinței Misionare Mondiale de la Edinburgh. Participanții fuseseră de acord să vină cu condiția să nu se dorească exprimarea opiniei în nici o privință care să aibă legătură cu chestiuni eclezilogice și doctrinale pe tema cărora cei ce participă la conferință sînt în conflict. Acest lucru s-a dovedit totuși a fi inevitabil. Indiferent de ce raționamente vor mai fi existat pentru perpetuarea diviziunilor

Vezi vol. 4, pp. 341-357

Vezi vol. 4, p. 321

Sed. Chr. Fell. 4 (1923:138)

Vezi *infra*, p. 335-336

Hil. *Luth.* 2
(*Gen. Auf. Kg.* 1:111-154)

Trjisch. Chr. Rel.
(*Baron* 2:328-363)
Nieb. Chr. Cult. 7.2
(1961:234-241)

Vezi *supra*, pp. 158-159

istorice între Bisericile din cadrul creștinismului tradițional, exportarea acestora în domeniul misionariatului devenise greu de justificat – evident, pe baze strategice, dar și doctrinale. În acest sens, era posibil să se pretindă la Edinburgh că „scopul oricărei lucrări misionare este de a înrădăcina în fiecare națiune necreștină o Biserică nedespărțită a lui Hristos” și că acesta este „idealul din mintea marii majorități a misionarilor”. Reprezentanți ai societăților misionare prin care, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, multe Biserici își îndepliniseră misiunea de evanghelizare căutând să promoveze „progresul împărăției” li s-au alăturat la Edinburgh reprezentanților multor Biserici pentru a lua în calcul obstacolele din calea unității, așa cum se manifestau acestea în Bisericile mai noi care nu participaseră la dezbaterile istorice pe teme de doctrină și organizare.

Atât maturizarea Bisericilor noi, cât și acceptarea aproape universală a metodei istorice de a face teologie au dezvăluit un pluralism doctrinal adânc înrădăcinat în interiorul Bisericilor confesionale. După cum se exprima un important istoric al misiunilor creștine și al ecumenismului, „mișcarea ecumenică este în mare parte rezultatul dezvoltării mișcării misionare”. Eforturile oricărei Biserici tinere, în mijlocul unei națiuni necreștine, de a defini o identitate creștină față de tradițiile specifice ale acelei națiuni o puteau conduce la o înrudire doctrinală cu alt grup creștin angajat într-o lucrare similară, înrudire mai profundă decât cea pe care o aveau cu Biserica-mamă din care veniseră la început misionarii ei. Dacă o astfel de Biserică nouă continua totuși să fie membră a unei comunități confesionale internaționale împreună cu Biserica-mamă, consecința era un dublu standard al acordului doctrinal, prin care celor ce aparțineau deja unei astfel de comunități ca rezultat al dezvoltărilor istorice li se impunea un acord mai puțin strict decât celor care încercau să realizeze o comuniune dincolo de granițele confesionale. Astfel cooperarea a devenit în esență „o problemă morală”.

În mod similar, pe măsură ce teologia istorică a analizat mișcările doctrinale din trecutul recent care apăruseră în mai multe Biserici, afinitățile sesizate depășeau frontierele denominaționale. Oponenții luterani ortodocși ai pietismului luteran din secolul al XVIII-lea s-au grăbit să scoată în evidență afinitățile cu pietismul reformat și, în consecință, să-i acuze pe Spener și pe adepții săi de trădare

CUB. Co-Op. 5 (1910:83)
CUB. Co-Op. 7
(1910:142-143)

Vezi *supra*, pp. 254-255

K.S. Latourette *apud*
Rouse-Neill (1954) 353

Vezi *supra*, pp. 311-313

WMC. Co-Op. 7
(1910:142-143)

Vezi *supra*, pp. 87-88

Vezi *supra*, pp. 94, 106

Vezi vol. 4, pp. 361-374
Ritschl, D. G. *Prot.* 8.66
(1908-IV:302)

Doc. Chr. Un. 277 (Bell 4:206)

CUB, *Wys. Worsh.* 4
(Edwall 33)

Vezi *supra*, pp. 117-118

CTrid, 24, *Can.* 4
(Alberigo-Jedin 763)

2Tim. 4,2

Cvat. (1982-1985) 5, *Lum.*
gent. 3.25
(Alberigo-Jedin 869)

Vezi vol. 4, p. 321

Vezi vol. 4, pp. 208-222

a confesiunilor luterane, dar în secolul XX studiul istoric al teologiei scolastice din luteranismul ortodox al secolului al XVII-lea a sugerat că, în ciuda rigidității sale confesionale, el nu numai că manifestase afinități la fel de profunde cu scolastica reformată din acea vreme, ci chiar „reproduse [metoda] tomistă de distincție” a diferitelor aspecte. Totuși, dacă exista încă un motiv semnificativ pentru care ortodoxia confesională luterană și pietismul luteran sau ortodoxia reformată și pietismul reformat primeau încă adjectivul „luteran” sau „reformat”, problema era dacă diferențele teologice din interiorul denominațiilor confesionale nu deveniseră mai profunde și mai decisive decât diferențele doctrinale tradiționale dintre ele și dacă nu devenise, prin urmare, imperativ „să se facă un front comun pentru cercetarea expresiei unității” care se manifestase dincolo de aceste diferențe.

Nici chiar diferențele confesionale care încă mai erau valabile nu mai păreau să demonstreze automat superioritatea doctrinală. Așa cum această schimbare se făcea vizibilă în mod special prin apariția epiclezei ortodoxe răsăritene și a rugăciunii euharistice apusene în diferite liturghii protestante, la fel, în direcția opusă, un fenomen care a însoțit renașterea biblică a teologiei romano-catolice a fost reîntărirea cerinței, insistent afirmată deja la Conciliul de la Trident ca răspuns la Reforma protestantă, astfel încât centralitatea liturghiei în cultul și învățătura Bisericii să nu pună în umbră imperativul nou testamentar: „Propovăduiește cuvîntul, stăruiește cu timp și fără de timp, muștră, ceartă, îndeamnă”. „Propovăduirea evangheliei” trebuie să aibă, decreta Conciliul Vatican II, „un loc de cinste între obligațiile episcopului”. Așa cum se întîmplase după ce s-au dat legile de la Conciliul de la Trident și după cele de la Conciliul Vatican II, reafirmarea datoriei practice de a predica a declanșat o reconsiderare nu doar a omileticii ca instrument al clerului parohial și curs din curriculumul seminarial, ci și a conținutului teologic al doctrinei romano-catolice tradiționale a cuvîntului lui Dumnezeu ca „propovăduire a evangheliei”. De vreme ce aceasta fusese preocuparea centrală a Bisericilor protestante de la început, și practica, și teoria predicării în romano-catolicism s-au inspirat din sursele predicării și teologiei protestante.

Liturgica protestantă și omiletica romano-catolică erau dovezi izbitoare ale conștientizării, cu ajutorul experienței vieții contemporane și al cercetării teologice, a faptului că

Harn. *Red. Auf.* 2.2.3
(1904-II:253-254)
Vezi vol. 4, pp. 132-135
Hrom. *Th. crk.* 3 (1949:
217-231); Hrom. *Csty.* 2.1
(1927:48)

Goodall (1961) 159

Phds. *Ekk. hist.* (1973:258)

Rach. *Chr. Soc. Cr.* 4
(1907:176-179)

Flrv. *Chr. Cult.* 6
(Nordland 2:131-142)

Vezi *supra*, pp. 61-62

Schlnk. *Th. Bek.* (1948:46)

existaseră pentru ambele părți din orice schismă din istoria creștină pierderi teologice, nu numai cîștiguri, după cum trebuise să recunoască pînă și un urmaș al Reformei husite. Nimic nu demonstra acest lucru mai spectaculos decît senzația de „îmbogățire” pe care a adus-o redescoperirea ortodoxiei răsăritene atît de către teologia protestantă, cît și de cea romano-catolică în secolul XX. Deși catastrofele politice ale Bisericii Ortodoxe de-a lungul secolului au confirmat la început credința teologilor răsăriteni, în special a adeptilor evangheliei sociale, că Biserica răsăriteană fusese paralizată de „sacramentalism” și „interes dogmatic” și că de aceea își asumase un rol pasiv în relația cu ordinea socială, participarea crescîndă a teologilor ortodocși la dialogul ecumenic a oferit Bisericilor și teologilor din Occident posibilitatea de a vedea direct resursele liturgice, dogmatice și de spiritualitate cu ajutorul cărora aceste Biserici „pasive” supraviețuiseră unei întregi serii de catastrofe politice în aproape cinci secole de la căderea Constantinopolului și apoi să se întrebe dacă, în situații asemănătoare, vitalitatea Bisericilor apusene s-ar fi dovedit a fi mai capabilă să-și păstreze continuitatea și caracterul distinct de mărturisitor creștin.

În mod paradoxal, adîncirea înțelegerii doctrinale și a cooperării teologice din cadrul majorităților confesiunilor și grupurilor confesionale a contribuit, de asemenea, la recunoașterea nevoilor reciproce și a forței reciproce. În fiecare grup, prin urmare, unii lideri ai conștiinței confesionale renăscute au devenit în același timp adepți ai unei definiții ecumenice a doctrinei Bisericii, întrucît „catholicitatea Bisericii și cea a mărturisirii ei au o legătură esențială”. Din punct de vedere organizațional și teologic, mișcările pentru reunificare și intercomuniune între (relativ vorbind) Bisericile strîns înrudite au precedat adesea stabilirea unei comuniuni mai largi. Pe lîngă pierderile istorice care au devenit vizibile studiindu-se din nou scrierile doctrinale formulate la început sau în timpul dezvoltării denominațiunii, a devenit evident, de asemenea, că unele din principiile acelor scrieri, atunci cînd se depășea o citire convențională sau doar polemică, puteau conduce la o interpretare mai comprehensivă a unității dintre creștini și dintre Biserici.

Un astfel de principiu era conceptul ortodox răsăritean de *iconomie*, care aparținea legii canonice, dar și doctrinei. Ca termen tehnic al dogmaticii patristice grecești, „*iconomie*” se referă la lucrările lui Dumnezeu în istoria lumii,

Vezi *supra*, p. 235

Vezi vol. 2, p. 37

Vezi vol. 2, pp. 221-222

Andrts. Kyr. (1903)

Flrv. Cr. cult. 9
(Nordland 2:226-227)

Leon XIII. Ap. cur.
(ASS 29:198-201)

CLater. (1215). Const. 1
(Alberigo-Jedin 230)

Vezi vol. 1, pp. 177-178

Vezi vol. 1, pp. 317-322

Tom. Aq. S. T. 3.67.3-5
(Ed. Leon. 12:82-84)

CFlor. (1438-1445). Decr.
Arm. (Alberigo-Jedin 543)

Pi. XI. Div. il. mag.
(ASS 22:52)

deosebite de „teologie”, ființa și lucrările veșnice ale lui Dumnezeu în afara timpului și a istoriei. De la aplicarea sa la lucrarea divină în istoria mântuirii, principiul „economiei” putea fi extins și la lucrările Bisericii, în special la acele lucrări care trebuie să țină seamă de ambiguitățile din condiția umană. Într-un document de o „importanță specială”, care „a devenit imediat și este încă baza organizării ecumenice a Bisericii grecești”, studiul *Valabilitatea hirotonirilor anglicane, din perspectivă ortodox-catolică* al sistematicianului greco-ortodox Chrēstos Androutsos, „pentru prima dată conceptul de *conomie* a fost aplicat la relațiile ecumenice”. Deși „acest concept nu a fost niciodată definit și elaborat clar”, era destul de limpede pentru a face posibil ca „unele rînduieli practice ocazionale să fie schimbate pentru o soluție bazată pe principii teologice”. Pornind de la acest nivel al „rînduielilor practice”, în schimb, putea urma o analiză teologică mai profundă a doctrinei Bisericii și a unității ei.

Și pentru romano-catolicism, asemenea „rînduieli practice” puteau deveni o resursă pentru definiții ale Bisericii și ale unității acesteia ce nu se limitau la echivalarea simplistă a Bisericii cu instituția eclezială al cărei cap vizibil era papa. Una dintre acestea era botezul. În timp ce o hirotonie validă o putea face doar episcopul care provenea dintr-o succesiune apostolică reală (chiar dacă putea fi schismatic față de episcopul Romei), iar o Euharistie depindea, la rîndul său, pentru caracterul ei sacramental de o hirotonie validă a preotului săvîrșitor, botezul a fost mult mai puțin restricționat, începînd cu controversele episcopului Romei cu Ciprian, în secolul al III-lea, și ale lui Augustin cu donatiștii, în secolul al V-lea. La Conciliul de la Basel-Ferrara-Florența, în special pe baza doctrinei sacramentale a lui Toma de Aquino, s-a afirmat oficial că, deși în mod obișnuit botezul trebuie administrat de un preot, în caz de urgență oricine poate boteza, atît timp cît este respectată forma pe care Biserica o prescrie și există intenția de a se face ceea ce face Biserica. Afirmarea din secolul XX a acestei doctrine, ca și a doctrinei că Biserica poate fi definită ca „societatea în care prin spălarea botezului oamenii intră în viața harului divin”, cum se exprima papa Pius al XI-lea, a pregătit calea pentru declararea de către Conciliul Vatican II în Decretul asupra ecumenismului că „aceia ce cred în Hristos și au primit botezul cum se cuvine sînt aduși la comuniunea sigură, deși nededăvîrșită, cu Biserica Catolică” și sînt, prin

CVat. (182-185) 5. Unit.
redint. 1.3
(Alberigo-Jedin 910)

urmare, acceptați de Biserică drept frați; decretul s-a oprit brusc exact la recunoașterea ca „membri ai Bisericii” a celor care nu erau romano-catolici botezați, dar a indicat taina botezului ca sursă a unității Bisericii, chiar dacă taina preoției și cea a Euharistiei continuau să se opună acesteia.

Vezi *supra*, pp. 299-300

Vezi *supra*, p. 300

Newm. Art. XXXIX. con.
(Tr. Tms. 90:80)

Conf. Aug. II.1 (Bek. 84)

Elrt. Morph. 1.21
(1931-I:242-244)

Nsl. Bek. KO. (1938:137)

Shprd. Comm. pr. (1950-i)

Atenția acordată din nou documentelor fundamentale din secolul al XVI-lea a ajutat la remodelarea unei mari părți din corpusul doctrinei creștine în comunitățile anglicană, luterană și reformată din secolele al XIX-lea și XX, dar cea mai afectată doctrină a fost cea a unității Bisericii. Principiul lui Newman de interpretare metodologică a *Celor 39 de articole* și a *Cărții de rugăciuni obișnuite* – ca și, prin extensie, a *Confesiunii de la Augsburg* și a *Catehismului de la Heidelberg* –, „vor admite în cel mai catolic sens” ca o „datorie pe care o avem deopotrivă față de Biserica Catolică și față de noi înșine”, a fost aplicat, deși într-un mod pe care poate nici el nu l-a anticipat, când, ca și în cazul *Confesiunii de la Augsburg*, avertismentul că „Bisericile noastre nu se depărtează de Biserica Catolică prin nici un articol de credință” a fost împins dincolo de „accentul pus inițial pe spiritualitatea Bisericii”, pe baza căruia „și universalitatea, și catolicitatea puteau fi găsite în sfera spiritualității nepalpabile”, către un accent pe „mărturisirea comună”, pe care toți creștinii o împărtășesc, recognoscibilă în mod empiric. Editorul din secolul XX al *Catehismului de la Heidelberg* l-a publicat ca parte a întregului ordin bisericesc al palatinatului¹, pentru a oferi „o indicație semnificativă că mărturisirea Bisericii nu există prin sine, ci este încorporată în regulamente care decid viața de cult a comunității”. Un comentator din secolul XX a evidențiat în mod similar, în afirmațiile sale legate de *Cartea de rugăciuni obișnuite*, că „pretinde că liturghia din *Cartea de rugăciuni* este cea «a lui Hristos» în ansamblu, adică a Bisericii Catolice neîntrerupte în timp și răspândită peste tot în lume”.

Așa cum decretul doctrinal și confesiunile Bisericilor puteau fi exploatate pentru contribuția lor la o înțelegere mai profundă a unității Bisericii, la fel, opoziția față de noțiunea însăși de *decret doctrinal* sau de *confesiune* – opoziție pe care Bisericile confesionale o catalogau ca fiind „sectară” – avea menirea de a contribui la obținerea

1. Palatinatul a reprezentat o formă administrativă în fostul Sfânt Imperiu Roman (n. trad.).

Vezi *supra*, pp. 297-299

aceluiași rezultat. Respingerea de către Alexander Campbell a crezurilor niceean și atanasian și chiar a celui apostolic pe motiv că reprezintă o forță de dezbinare era expresia convingerii că o Biserică dezbinată putea fi reunită printr-o întoarcere la „creștinismul primar” de dinainte de crezuri, care fusese caracterizat de libertate teologică, dar fără haos doctrinal, de unitate, dar nu și de uniformitate. Campbell s-a străduit să evite orice denumire confesională sau denominațională pentru adepții săi, identificându-i simplu ca „Ucenici ai lui Hristos”, care „se concep ca o mișcare în interiorul Bisericii care caută unitatea Bisericii”, și a insistat „că scopul lor fundamental este încă același, adică de a uni creștinătatea”. Scopul avea să devină fundamental pentru toate Bisericile.

D.H. Yoder *apud* Rouse-Neill
(1954) 240

Mîntuirea societății

Pe lângă toate celelalte motive teologice (și neteologice) pentru a reînnoi credința și viața creștinătății, urmărind cu o putere nouă realizarea viziunii unei Biserici reunite, sfîrșitul secolului al XIX-lea și secolul XX au găsit în această viziune posibilitatea de a aduce o contribuție la construirea unei ordini sociale mai umane și mai morale. Numai în cazul în care creștinii puteau vorbi la unison exista speranța ca ei să-și aducă această contribuție. Versetul evanghelic citat de toți ca întruchipînd, mai mult decît oricare altul, imperativul ecumenic divin – rugăciunea lui Hristos pentru ucenicii Săi în noaptea de dinaintea răstignirii, „ca toți să fie una” – nu doar a avut ca efect articularea unei doctrine pe care creștinătatea ortodoxă o considera baza trinitară a unității Bisericii, „după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una”, ci se încheia cu enunțarea scopului pe care un număr din ce în ce mai mare de creștini din toate Bisericile l-au considerat a fi semnificația evanghelică a Bisericii, datoria ei apologetică și țelul social: „ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis”.

Doc. Chr. Un. 4 (Bell 1:16);
Ssd. Chr. Fell. 1 (1923:1);
Slp. Post. 14.vi.1970
(Choma 9:131)

Aug. Trin. 4.9.12
(CCSL 50:177-178)

Found. 7 (1913:355)

In. 17,21

Blms. Prot. 52
(Casasnovas 4:559-579)

„Influența doctrinei asupra societății”, cum o numise un teolog spaniol, și asumarea profundă a obligației creștine de a mîntui societatea puteau fi observate încă din secolul al XIX-lea. Același William Wilberforce a cărui *Concepție practică asupra sistemelor religioase dominante ale creștinilor declarați* a formulat preocuparea creștinilor evanghelici față de statutul doctrinei și vieții creștine a

Vezi *supra*, p. 214

Wilb. *Ep.* 30.1.1807
(Robert-Samuel 2:113)

Vezi *supra*, pp. 109-110

Dost. *Fr. Kar.* 1.2.5
(Černecova 69)
Leon XIII. *Prov.*
(ASS 26:269-292)
Leon XIII. *Rev. Nov.*
(ASS 23:641-670)

Pi. XI. *Quad.*
(ASS 23:179-181)

Vezi *supra*, pp. 249-250

Rtl. *Recht.* 2.1.5
(1882-II:26-34)

Mead (1963) 178

T. Smith (1957) 149

Piep. *Chr. Dogm.*
(1917-f:108-109)

Trlsch. *Soz. conc.* 2
(Baron 1:967-968)

Doct. *Chr. Un.* app. 3
(Bell 1:378)

Rsch. *Theol.* 1 (1917:1)

fost în fruntea campaniei împotriva sclaviei, pe care o cataloga drept „cea mai mare vină și nemernicie care au existat vreodată pe pământ”. Același F.M. Dostoievski care, în calitate de gânditor rus ortodox și scriitor, a formulat ceea ce el și alții au considerat a fi semnificația de bază a tradiției ortodoxe a doctrinei și spiritualității a vorbit și despre procesul istoric prin care „statul se transformă în Biserică [și] va crește și va deveni o Biserică peste întreaga lume”. Același papă Leon al XIII-lea a cărui *Providentissimus Deus* din 1893 a pus bazele studiului biblic romano-catolic modern emisese și *Rerum Novarum*, în 1891, un document pe care unul dintre succesorii săi la tronul lui Petru, Pius al XI-lea, avea să-l considere peste 40 de ani ca fiind charta învățaturii sociale romano-catolice. Iar critica lui Albrecht Ritschl privind doctrinele protestante tradiționale, cum ar fi împăcarea și îndreptățirea, a propus să se facă din recunoașterea responsabilității sociale a creștinilor și a Bisericii o componentă fundamentală a noii și mai profunde înțelegeri a ceea ce voise Iisus să spună prin „împărăția lui Dumnezeu”.

După cum sugerează numele din acest catalog al secolului al XIX-lea și după cum avea să confirme și dezvoltarea mișcării pentru preocupare socială creștină din secolul XX, „teologii asociați cu această mișcare erau mulți și... diferiți”; și, în ciuda „explicației evanghelice a originii evangheliei sociale”, teologii conservatori au argumentat că îmbrățișarea unei învățături sociale particulare era în sine o indicație a faptului că acela care o propusese împărtășea poziția „nedogmatică” a celorlalți ce au avut o poziție similară față de etica socială creștină. Pentru unii, această diversitate era o reflecție a „dependenței întregului sistem intelectual și a dogmei față de premisele sociologice fundamentale” ale unei creștinătăți înrădăcinate. Pentru alții, sugera posibilitatea unei cooperări ecumenice pe probleme practice, chiar și atunci când persistau neînțelegerile doctrinale. Pentru alții, era dovada faptului că ordinea convențională a gândirii teologice trebuia inversată. „Avem o evanghelie socială”, se declara în introducerea celei mai cunoscute reformulări a doctrinei în raport cu mântuirea societății, *O teologie pentru Evanghelia socială* a lui Walter Rauschenbusch; „avem nevoie de o teologie sistematică suficient de cuprinzătoare pentru a se potrivi cu ea și suficient de puternică pentru a o susține”. O astfel de teologie își propunea cartea să formuleze.

Gîndirea socială și strategia socială a Bisericilor sînt domenii importante ale istoriei politice și intelectuale a secolului XX, avînd drept consecințe mișcări ce militau pentru pacea mondială, drepturile omului și cumpătare. În orice istorie a eticii sociale creștine mai ales relatarea despre secolul XX ar trebui să constituie un capitol important, rivalizînd în semnificația de făuritor al unei ere noi cu capitolele despre transformarea societății romane prin convertirea lui Constantin sau cu provocarea capitalistă la adresa societății feudale în epoca Reformei, și pentru că a căutat, spre deosebire de excesele întemeierii constantiniene și ale dezvoltării capitalismului, să pună „într-o nouă lumină aplicarea principiilor creștine la achiziționarea și folosirea proprietății”. Totuși, pentru istoria doctrinei creștine ca atare semnificația gîndirii sociale moderne este considerabil mai complicată, atît datorită subordonării chestiunilor legate de doctrină față de cele legate de viață și societate, cît și datorită eterogenității teologice, chiar și în probleme doctrinale, unde trebuie incluși și Walter Rauschenbusch și papa Leon al XIII-lea. Totuși, ca și problemele de organizare (la care s-a raportat adesea preocuparea socială creștină) și cele liturgice (cu care relațiile sale erau mai puțin consistente), chestiunile de doctrină, deși au primit adesea numai o atenție implicită, au apărut inevitabil în dezbaterile despre gîndirea socială creștină. Pentru a ne atinge scopul propus aici, trebuie să punem în centru aceste chestiuni implicite de doctrină, mai curînd decît chestiunile explicite de strategie socială sau programele social-politice. Tocmai pentru că au pretins că au la bază o „evanghelie socială” care funcționa deja ca o componentă incontestabilă a vieții Bisericii, șirul de doctrine discutate de Rauschenbusch în *O teologie pentru Evanghelia socială* oferă o schiță suficientă, deși nu precizează conținutul doctrinelor, și pentru această abordare.

Rauschenbusch s-a simțit îndreptățit să-și numească primul capitol „Provocarea unei evanghelii sociale pentru teologie”; și totuși, potrivit capitolului al treilea, evanghelia socială nu era de fapt „nimic străin sau nou”. Relația dintre acest nou interes față de mîntuirea societății și tradiția teologică era o chestiune pe care nici unul dintre apărătorii acestui interes nu o putea evita, de vreme ce toți au fost de acord cu raționamentul istoric „că sarcina socială a unei Biserici în aceste vremuri este uneori nouă și e mai urgentă decît a fost în trecut”. Rauschenbusch

Soc. Crd. (1912) (Ward 7)

Vezi vol. 1, pp. 62-64

Vezi vol. 4, pp. 212-215; 254; 279

Soc. Crd. (1912) (Ward 7)

Rach. Theol. 1 (1917:1)

Rach. Theol. 1 (1917:1-10)

Rach. Theol. 3 (1917:23-30)

Harn. Red. Auf. 2.1.2
(1904-II:61)

Rach. Theol. 1 (1917:5)

Rach. Theol. pr. (1917:vi)

Rach. Theol. 2 (1917:11-12)

Rach. Theol. 14
(1917:147-148)

Rach. Theol. 4 (1917:31)

Vezi *supra*, pp. 250-251

Blms. Prot. 15-19
(Casnovas 4:140-202)

Leon XIII. Rev. Nov.
(ASS 23:643)

Vezi *supra*, pp. 316-317

Theol. Erkl. 1 (Niesel 335)

și-a propus să găsească în evanghelia socială „vechiul mesaj al mântuirii, dar dezvoltat și intensificat”, un mesaj „la fel de ortodox ca și evanghelia”; dar pentru cei ce erau mai atașați de tradiție decât el, reprezentați de „vechiul mesaj al mântuirii”, „dezvoltarea” și „intensificarea” cereau o justificare mai elaborată din partea dogmei Bisericii.

De aceea, una dintre primele și cele mai importante sarcini ale oricărei justificări teologice în Biserică – orice Biserică – pentru atenția acordată mântuirii societății era clarificarea legitimității sale doctrinale în cadrul structurilor autorității tradiționale, oricare ar fi acestea pentru fiecare Biserică în parte. După cum recunoștea Rauschenbusch, „teologia doctrinară este în contact direct cu realitățile mai puțin decât orice alte studii teologice”, pentru că doctrina Bisericii „perpetuează un curent ezoteric al tradiției”. Totuși, a trebuit să argumenteze că în interiorul acestui curent al tradiției, „ezoteric” sau nu, evanghelia socială putea să pretindă că i se cuvine un loc și să ajute cu adevărat la explicarea și justificarea doctrinelor. Aceasta nu se aplica în cazul „unora dintre doctrinele mai speculative”, ca „problemele metafizice implicate de doctrinele trinitară și hristologică”; la acestea „evanghelia socială nu poate aduce nici o contribuție” sau, în orice caz, poate aduce una mărunță, dar „secțiunile din teologie pe care se cuvine să le exprime efectiv” sînt doctrinele păcatului și mântuirii.

Documentația genealogiei teologice pentru o apreciere directă a problemelor societății era mai clară la unele grupuri confesionale sau denominaționale decât la altele, tradițiile romano-catolică și reformată fiind capabile să insiste asupra unor resurse doctrinale ce erau mai puțin accesibile în mod nemediat tradițiilor ortodoxă răsăriteană și luterană. Atitudinea rezervată față de însemnările istorice legate de complicitatea Bisericii Romano-Catolice la persecuții și represii, simbolizate de Inchiziție, și față de presupusa îngăduință față de sclavie nu a anulat misiunea divină a Bisericii de a vorbi și, dacă era cazul, de a acționa pe tărîm social și politic; făcînd aceasta, vorbea atît în calitate de voce a revelației date prin Hristos, cît și ca apărător al „drepturilor date omului prin natură” (*ius homini a natura datum*). Groaza față de felul în care dușmanii evangheliei foloseau astfel de apeluri la cunoașterea naturală și legea naturală ca „sursă [alternativă] a propovăduirii Bisericii” nu i-a împiedicat pe cei ce se încadrau în principal în descendența calvină să afirme în continuare

Vezi vol. 4, pp. 254; 279

Erkl. Bek. 3.3; 4.1 (Niesel 331)

Andrts. *Ek. pol.* 1.1.6
(1964-I:29-30)

Elrt. *Morph.* 2.4.29
(1931-II:366-395)

Theol. Erkl. pr. (Niesel 335)

Krtäv. Sob. 2 (1932:30-40)

Schmn. *Prav.* 3
(1985:100-153)

Vezi vol. 4, pp. 341-349

Rach. Theol. 12 (1917:123)

și ei că Biserica „slujește pe om și națiunea, statul și cultura” urmînd și mărturisind cu credință cuvîntul lui Dumnezeu „în locul lui Hristos și astfel slujind pe El și cuvîntul Său”.

În timp ce studiul istoriei i-a determinat pe rezezanții ortodoxiei răsăritene să reexamineze critic tiparele „cezaropapismului” în istoria bizantină și i-a făcut pe interpreții luteranismului să pună în discuție multe dintre raționamentele lor teologice pentru a evita implicarea politică directă, experiențele lor din secolul XX cu regimurile autoritarist și totalitarist au intensificat aceste critici. Mulți luterani germani au luat parte la (*A doua*) *Declarație de la Barmen*, care se străduia să se prezinte nu numai ca vocea teologiei reformatate, ci și a curentului principal din protestantismul german, dincolo de granițele obișnuite ale confesiunilor, dar cu respect față de fiecare dintre ele. Deși identificarea aproape perfectă a Bisericii Ortodoxe Ruse cu regimul țarist a evocat din partea teologiei ortodoxe o apărare viguroasă a tradiției Bisericii împotriva revoluției ruse, reflecția aprofundată, atît din partea celor din exil, cît și a celor care au continuat să dețină responsabilități în noua Rusie, a determinat unele reconsiderări fundamentale ale ambiguității „epocii lui Constantin” ca formă ideală a Bisericii înseși și a relațiilor ei cu statul și societatea. Protestantismul Bisericii libere se străduise în mod tradițional să evite deopotrivă „teocrația” reformată sau romano-catolică și „cezaropapismul” luteran sau ortodox răsăritean, pentru a asigura libertatea și puritatea individului și, prin acesta, a Bisericii, în evanghelie și numai în evanghelie; acum însă, după cum recunoștea Rauschenbusch, „o nouă înțelegere a Bisericii cîștigă teren în teologia protestantă [a Bisericii libere], în ciuda cunoașterii din ce în ce mai temeinice a greșelilor trecute și prezente ale Bisericii”, și mulți care, ca Rauschenbusch, au fost adepții acestei tradiții erau primii ce manifestau interes față de relația Bisericii cu ordinea socială. Așa se face că diversele tradiții doctrinale au condus, toate, în diverse moduri, către acest nou interes.

Probabil că nici o formulare doctrinală tradițională, după raționamentul lui Rauschenbusch, nu era mai relevantă pentru acest interes decît doctrina augustiniană a păcatului originar; deși „doctrina tradițională a căderii este în primul rînd produsul interesului speculativ”, doctrina păcatului originar fusese „una dintre puținele încercări ale teologiei individualiste de a găsi o viziune solidară

Vezi vol. 1, pp. 322-327

Rach. Theol. 5 (1917:41)

Rsch. Theol. 7 (1917:57)

Rsch. Theol. 7 (1917:67)

Rsch. Theol. 6 (1917:48)

Vezi *supra*, pp. 243-244

Fund. 8.6 (1910-VIII:84-85);
Pi. XII. Hum. gen.
(ASS 42:576)

El. Soc. Lw. 6 (LPT 235)

El. Soc. Lw. 6 (LPT 237)

Vezi *supra*, pp. 250-251

Rsch. Theol. 9 (1917:93)

Rsch. Theol. 9 (1917:78)

Tlch. Syst. Theol. 5.3
(1987-III:406-409)

In. 8,9 (var.)

El. Soc. Lw. 6 (LPT 238)

Rsch. Theol. 4 (1917:31)

Rsch. Theol. 10 (1917:95-109)

a domeniului și activității ei” și era, de aceea, „un efort important de a vedea păcatul în totalitatea sa și de a explica transmiterea și perpetuarea lui neîntrerupte”. „Păcatul”, insista el, „nu este o tranzacție particulară între păcătos și Dumnezeu. Umanitatea umple întotdeauna sala de audiență atunci când Dumnezeu ține judecată”. Pornind de la premise foarte divergente, alți exponenți ai eticii sociale creștine au exprimat aceeași opinie. Solidaritatea socială a neamului omenesc în privința creației și a păcatului a fost aproape mereu utilizată de autorii argumentelor împotriva poligenismului și în favoarea descendenței istorice a întregului neam omenesc dintr-o singură pereche de părinți.

Economistul protestant Richard T. Ely vorbea în numele unui număr mare de credincioși când a declarat că „nimic din acea viață asociată a omului pe care o numim societate nu este mai remarcabil decât solidaritatea socială”. Deși această doctrină era învățată de istorie și științele sociale în afara revelației, era, din punct de vedere teologic, semnificația mai profundă a relatării căderii lui Adam și a istoriei lui Israel; iar Noul Testament „învăța cu și mai mare putere legea solidarității sociale”. Din partea teologiei lui Ritschl, Rauschenbusch a primit sprijin pentru „concepția solidaristă a păcatului”. Era necesar să nu se uite acest concept și altele, „pentru a realiza puterea și sfera de întindere ale doctrinei către care toate converg: Împărăția Răului”. Într-o vreme în care imaginile cunoscute ale diavolului erau înlocuite de o reinterpretare radicală a „demonicului”, iar concepția ortodoxă convențională legată de iad devenea inacceptabilă pentru mulți teologi, apărătorii evangheliei sociale erau de acord cu romano-catolicii și cu alți creștini ce recunoșteau o valoare permanentă a acestor doctrine ca formulare a explicației, exprimată, de exemplu, în cuvintele pericopei cunoscute (deși îndoielnică în privința textului) a femeii prinse în adulter, că acuzatorii săi „ieșeau unul câte unul”, ceea ce însemna „că toți împărtășeau vina comună, pentru că nu făcuseră ceea ce se putea face pentru a împiedica păcatul și a-l readuce pe om pe calea dreptății”.

Împreună cu doctrina păcatului reinterpretată astfel, doctrina mântuirii era pentru Rauschenbusch „cealaltă secțiune a teologiei care se cuvenea să exprime [evanghelia socială] efectiv”, pentru că era, la rândul său, înțeleasă corect, „solidar”, în cel mai profund sens al ei. În titlurile de capitole „Evanghelia socială și mântuirea personală”

Rsch. *Theol.* 11
(1917:110-117)

Evr. 11,1

Aug. *Enchir.* 2.8
(CCSL 46-52)

Rsch. *Theol.* 10
(1917:101-102)

Rsch. *Theol.* 11 (1917:113)

Vezi *supra*, pp. 141-147

Rsch. *Theol.* 19
(1917:240-279)

Rsch. *Theol.* 13 (1917:240)

Rsch. *Theol.* 13 (1917:131)

Vezi vol. 1, pp. 215-224;
vol. 3, pp. 133-193;
vol. 4, pp. 197-208

Rsch. *Theol.* 19
(1917:248-258)

Vezi *supra*, p. 138

Vezi vol. 3, p. 157

și „Mîntuirea puterilor suprapersonale” el a invocat definiția biblică a credinței ca „încredințarea celor nădăjduite” – o definiție folosită, după cum spusese Augustin, „de apărătorii luminați ai regulii catolice a credinței” de-a lungul istoriei creștine – în sprijinul unei interpretări mai mult neaugustinieni a credinței drept „nu atît aprobarea ideilor formulate în trecut, cît așteptarea și încrederea în mîntuirea lui Dumnezeu care urmează să vină”, o subliniere a evangheliei sociale prin care, susținea Rauschenbusch, „este reluată privirea către viitor a creștinismului primar”. Principalii subiecți ai lucrării mîntuitoare a lui Dumnezeu și a lucrării mîntuitoare a Bisericii, în lumina acestei priviri către viitor, nu erau sufletele nemuritoare ale persoanelor considerate separat, așa cum presupusese creștinismul individualist, ci „puterile suprapersonale” care vor fi „mîntuite cînd ajung sub legea lui Hristos”; aceasta includea afacerile, statul și societatea însăși.

După cum sugerează folosirea de către Rauschenbusch a expresiei „legea lui Hristos” pentru a oferi conținut „mîntuirii puterilor suprapersonale”, un test doctrinal major al oricărei teorii creștine ale mîntuirii societății ar trebui să fie legătura cu învățăturile Bisericii despre puterea mîntuitoare a morții lui Hristos sau lipsa acesteia; de aceea, capitolul final din *O teologie pentru Evanghelia socială* avea titlul „Evanghelia socială și răscumpărarea”. Rauschenbusch a recunoscut că mulți creștini privesc doctrina răscumpărării ca pe „esența teologiei”, deși pentru el doctrina împărăției lui Dumnezeu era „esența evangheliei, la fel cum erau întruparea pentru Atanasie, îndreptățirea și credința singură pentru Luther, iar suveranitatea lui Dumnezeu pentru Johathan Edwards”; de fapt fiecare dintre aceste doctrine fusese totuși, pentru mulți apărători ai săi, inclusiv cei numiți aici, un corolar al mîntuirii prin răstignirea și învierea lui Hristos, ce era, de aceea, esența „esențelor evangheliei” și pentru ei. Pentru a face legătura între evanghelia socială și conceptele tradiționale ale răscumpărării, interpreții acesteia au evidențiat păcatele, „toate de natură publică”, responsabile pentru răstignire. Aceasta nu anula însă schimbarea fundamentală ce opera în definiția mijloacelor mîntuirii, de la lucrarea ispășitoare a lui Hristos la învățăturile Sale reformatoare sau – folosind cadrul „slujirii întreprinse” a lui Hristos ca proroc, preot și rege – de la un Hristos Care a fost rege prin sacrificiul ca preot, ceea ce poate fi văzut ca fiind consensul

tradiției, la un Hristos Care a fost rege prin intermediul mesajului Său profetic.

„Pentru cei ale căror minți împărtășesc evanghelia socială”, prin urmare, „împărăția lui Dumnezeu este un adevăr drag” și doctrina centrală a mesajului creștin, care cerea „drepturi egale și dreptate desăvârșită” în întreaga societate. Era mai mult decât atât : pe baza studiului critic al Evangheliilor care fusese întreprins încă de la începutul secolului XX, Rauschenbusch s-a simțit îndreptățit să afirme că în relatările evanghelice ale cuvântărilor lui Iisus „numai două dintre spusele Sale consemnate conțin cuvântul *Biserică*, ambele pasaje avînd o autenticitate îndoielnică”. Ceea ce făcea ca autenticitatea lor să fie îndoielnică, găsise el că „se poate spune fără teama de a greși”, era faptul că Iisus „nu S-a gîndit niciodată să întemeieze un tip de instituție care după aceea să pretindă că acționează în numele Lui”. În schimb, așa cum arătau clar Evangheliile, „Iisus a vorbit mereu despre împărăția lui Dumnezeu”. Așa cum spunea Washington Gladden, „împărăția include Biserica, dar Biserica nu include împărăția”. În ciuda importanței ecumenice a problemei „Ce relație există între Biserică și împărăția lui Dumnezeu?”, disjunția atât de radicală dintre „Biserică” și „împărăție” – sau, eventual, între „împărăție” și „stat” – continua să fie inacceptabilă pentru mare parte a corpusului învățaturii creștine din toate Bisericile și pentru învățăturile celor mai mulți dintre cei care căutau să abordeze problemele concrete ale societății. La fel de acceptabilă era pentru ei și reducerea lucrării lui Hristos la mesajul Său profetic sau a celui mesaj la conținutul său etic ori chiar socioetic.

În plus, în ciuda relației sale destul de superficiale cu corpusul doctrinelor sau cu articolele de credință, ideea de împărăție a lui Dumnezeu a devenit în gîndirea creștină din secolul XX subiect pentru cel puțin două discuții care aveau o semnificație vitală nu doar pentru teoria politică creștină, ci și pentru doctrină ca atare, inclusiv pentru doctrina despre Biserică : gîndirea socială romano-catolică a considerat drept unul dintre punctele sale de plecare teoria medievală a celor „două săbii”, în timp ce gîndirea socială luterană a pornit de la reconsiderarea teoriei lui Luther despre „cele două împărății”. Nici una din aceste formulări nu era acceptabilă, dar nici nu putea fi evitată. Aceste două teorii fac și ele parte din subiectul

Rsch. Theol. 13 (1917:131)

Soc. Crd. (1908) (Ward 6)

Vezi supra, pp. 259-260

Mt. 16,18; 18,17

Rsch. Theol. 13
(1917:131-132)

Gldn. Ch. Kng. 1 (LPT 102)

Doc. Chr. Un. 6 (Bell 1:18)

Bnhfr. Theol. Gem. 6
(Bethge 2:279-280)

Bnhfr. Theol. Gem. 5
(Bethge 2:184-187)

Törn. Reg. 2.1 (1940:23-27)

tratat aici, dar numai datorită locului lor în istoria ecleziologiei secolului XX.

Teoria celor două săbii apăruse ca o catacreză evidentă referitoare la schimbul de replici dintre Iisus și ucenici în Grădina Ghetsimani: „Iar ei au zis: «Doamne, iată aici două săbii». Zis-a lor: «Sînt de ajuns»”. Doctrina s-a bucurat de o largă circulație prin încorporarea în bula *Unam Sanctam*, emisă de papa Bonifaciu al VIII-lea, în 1302, în care doctrina Bisericii era definită mai precis decît fusese în cele mai multe dintre documentele papale anterioare: există „două săbii, cea spirituală și cea temporală”, dar ambele sînt în puterea Bisericii, prima fiind mînuită „de Biserică” (*ab ecclesia*), iar a doua de guvernarea seculară, dar „în numele Bisericii” (*pro ecclesia*). Teoria celor două săbii aparținea echivalării medievale tîrzii a Bisericii cu împărăția lui Dumnezeu și, în calitate de proclamație papală *ex cathedra* și, prin aceasta, parte a învățaturii publice a Bisericii, *Unam Sanctam* a fost considerată ca avînd o autoritate ce trebuie respectată în toate timpurile. *Expunerea erorilor* a papei Pius al IX-lea a anatemizat o serie de expresii ce tratau poziția Bisericii în societatea seculară, culminînd cu respingerea formulării eretice „Biserica ar trebui să fie separată de stat și statul de Biserică”, iar *Expunerea* condamna în mod specific eforturile de a reduce ecleziologia la statutul de „doctrină care a predominat [numai] în Evul Mediu”. Totuși, în lumina unei reflecții istorice aprofundate și a recunoașterii faptului că prin pluralism religios „Biserica universală se confruntă cu o nouă problemă”, fiind necesară aplicarea metodologiei „dezvoltării doctrinei” și la ecleziologie, devenea evident că simplul fapt istoric că „a predominat în Evul Mediu” nu o făcea obligatorie permanent pentru Biserică. După cum afirma Conciliul Vatican II, „în viața poporului lui Dumnezeu, în timpul peregrinării sale prin vicisitudinile istoriei omenești, au existat uneori modalități de a acționa ce erau mai puțin în acord cu spiritul evangheliei sau chiar opuse acestuia”, inclusiv persecutarea celor care nu au acceptat credința creștină. Reconsiderarea definiției împărăției lui Dumnezeu ca stînd la baza teoriei „celor două săbii” a jucat astfel un rol major în reconsiderarea definiției doctrinei Bisericii înseși la Conciliul Vatican II.

Formulată la început ca un substitut pentru echivalarea medievală a Bisericii instituționale cu împărăția lui Dumnezeu, distingerea de către Luther între cele „două

Lc. 22,38

Vezi vol. 4, p. 118

Bon. VIII. *Un. sanct.*
(Lo Grasso 212)

Vezi vol. 4, pp. 128-132

Pi. IX. *Syl.* 6.39-55
(ASS 3:172-174)

Pi. IX. *Syl.* 6. 55 (ASS 3:174)

Pi. IX. *Syl.* 5.34 (ASS 3:172)

Myr. *Trths.* pr. (1964:11)

Myr. *Prob. Gd.* 2 (1964:52-57)

CVat. (1962-1965) 9,
Dign. hum. pers. 12
(Alberigo-Jedin 1009)

Vezi *infra*, pp. 353-354

Vezi vol. 4, pp. 215-216

„împărății” (*Regimente*) fusese un efort de a afirma că Dumnezeu exercită stăpînirea Sa atît prin „împărăția din mîna stîngă”¹, stăpînirea legii, puterii și dreptății, cît și prin „împărăția din mîna dreaptă”, stăpînirea evangheliei, harului și milei: un Dumnezeu, dar două stăpîniri. De aceea, nu era corect ca creștinii să derive din evanghelie principiile politice care urmează să guverneze statele și tribunalele; aceste principii vin din istorie și rațiune, nu din revelația lui Hristos. Crizele politice ale secolului XX au ridicat întrebări profunde nu doar în privința semnificației socioetice a acestei teorii, ci și a conținutului ei doctrinal. Evaluate prin prisma principiului central al stăpînirii lui Hristos peste toate, peste stat la fel de mult ca și asupra Bisericii, răspunsul lui Luther a oferit un răspuns „nesatisfăcător” la întrebarea legată de relația dintre „îndreptățire” și „dreptate” și a făcut din distincția dintre lege și evanghelie o separare, oferind „împărăției din mîna stîngă” o autonomie morală ce a deschis calea către totalitarism, tiranie și distorsionarea fundamentală a imaginii noutestamentare a Bisericii. Apărătorii teoriei lui Luther s-au străduit să reexamineze relația dintre „îndreptățire” și „dreptate”, așa cum era ea reflectată de gîndirea acestuia, și au insistat că ideea lui de „împărăție din mîna dreaptă” judeca toate instituțiile omenești, inclusiv partea umană a Bisericii înseși, ceea ce impunea „limite împărăției omenești”. Într-un sens real, prin urmare, Biserica era și nu era împărăția lui Dumnezeu, dar împărăția se întindea cu mult dincolo de zidurile Bisericii, cuprinzînd toată lumea.

Secolul XX avea mai multe motive decît oricare alt secol al istoriei creștine, cu excepția poate a primului, să știe că sintagma *împărăția lui Dumnezeu*, oricare îi erau celelalte semnificații, avea inevitabil conotații eshatologice. Deși reprezentanții evangheliei sociale, căutînd „împărăția lui Dumnezeu” pe pămînt, păreau să ignore aceste conotații la fel de mult ca și adepții identificării medievale a Bisericii cu împărăția, proeminența „eshatologiei consecutive” ca metodă de a interpreta Evangheliile îi obliga pe toți cei care vorbeau acum despre împărăția lui Dumnezeu să găsească o cale de înțelegere cu ele. Rauschenbasch a rezervat un întreg capitol din *O teologie pentru Evanghelia socială „Eshatologiei”*, în care, abordînd cu curaj

1. Luther considera că Statul este mîna stîngă a lui Dumnezeu, în timp ce Biserica este mîna Sa dreaptă (n. trad.).

Brth. *Rcht.* (1944:4)

Brth. *Ev. Ges.* 2
(*TheolEx.* II-50:10-17)

Alt. *Eth.* (1965:137-141)

Törn. *Reg.* 3.2 (1940:113)

Vezi *supra*, pp. 259-260

Rach. *Theol.* 18
(1917:208-239)

dezbateră ce se isca, ca o consecință a criticii istorice, pe tema așa-zisei erori eshatologice a lui Iisus, a recomandat evanghelia socială ca soluție. „Știința istorică împreună cu evanghelia socială”, a propus el, „pot fi capabile să afecteze definitiv eshaologia”, în moduri în care nici una din ele nu ar fi reușit să o facă fără ajutorul celeilalte. Pentru că, în timp ce „critica istorică, în sine, face ca [eshatologia] să pară neputincioasă și nu are nici o putere creatoare”, eshatologia poate fi transformată prin combinarea ei cu evanghelia socială, ce „are acea rigoare morală și credința religioasă care exercită o influență constructivă asupra doctrinei”.

Interesul secolului al XIX-lea pentru „progresul împărăției” era un avertisment privind ceea ce poate însemna concret „influența constructivă asupra doctrinei” în reinterpretarea eshatologiei. Rauschenbasch a recunoscut că el însuși fusese odinioară atât de impresionat de noțiunea de *progres al civilizației*, încât adoptase un „optimism... nemotivat de realități”. Generația următoare de ucenici ai evangheliei sociale a criticat acest optimism facil și identificarea progresului social cu împărăția lui Dumnezeu și a înțeles „eroarea eshatologică” a Evangheliilor ca pe o expresie a judecății divine transcendente în fiecare etapă a istoriei lumii. Acolo unde Biserica era văzută ca „Trupul mistic al lui Hristos”, „plinătatea și desăvârșirea Mîntuitorului” (*plenitudo et complementum Redemptoris*) în Biserică, ce era una cu Hristos, Capul ei, era „unirea cerului cu pămîntul” și o expresie a eshatologiei împlinite care în Noul Testament a stat pe aceeași treaptă cu eshatologia ce se referă la viitor, în tensiunea dintre „deja” și „nu încă”, o eshatologie împlinită a cărei principală expresie istorică era Biserica și săvîrșirea Euharistiei. În timp ce termenul *societate* – „societate necesară” cu adevărat – era aplicabil familiei și statului, dar și Bisericii, numai Biserica, fiind singura „societate supranaturală”, are un destin ce depășește istoria și de aceea o funcție educativă și în relație cu aceste două „societăți naturale”.

Evoluțiile politice ale secolului XX, experiența practică a încercării de a lega mesajul creștin al mîntuirii de structurile societății și recunoașterea faptului că, așa cum se exprima Rauschenbasch, mult mai radical decît alții, „diviziunile noastre denominaționale sînt aproape toate... dintr-o epocă controversată... cele [a căror] semnificație reală s-a pierdut” – toate au făcut din căutarea unei semnificații sociale a evangheliei o forță majoră îndreptată

Rach. Theol. 18 (1917:211)

Vezi supra, pp. 250-251

Rach. Miss. (LPT 270-271)

Nbr. Fth. Hist. 1 (1949:1-13)

Pi. XII. Myst. corp.
(ASS 35:230)

Leon XIII. Mir. car.
(ASS 34:642-643)

Pi. XI. Div. il. mag.
(ASS 22:52-53)

Rach. Soc. Pr. Jes.
(1916:139-146)

înspre unitatea creștină. Ceea ce a spus el despre „evanghelia socială” se putea aplica și la „evanghelia ecumenică”: „avem nevoie de o teologie sistematică suficient de deschisă pentru a o cuprinde și suficient de puternică pentru a o susține”. Și, în ciuda polemicii sale viguroase împotriva romano-catolicismului, cea mai cuprinzătoare încercare de a face o astfel de „teologie sistematică” avea să apară, mai târziu în cursul secolului, în decretul Conciliului Vatican II.

Lumen gentium

La data de 3 iulie 1907, Pius al X-lea a emis decretul *Lamentabili*, în care condamna efortul diferitor teologi din cadrul Bisericii Romano-Catolice de a se sustrage autorității doctrinare a Bisericii; la data de 8 septembrie, în același an, în enciclica *Pascendi dominici gregis*, a extins și a întărit această condamnare, subliniind „originea și natura însăși a dogmei” ca „materie principală”. În 1910, a adăugat necesitatea unui jurământ împotriva erorilor modernismului, pe care trebuiau să-l depună toți profesorii de teologie și alți membri ai clerului. În cadrul ortodoxiei răsăritene, „cu excepția a doar patru episcopi, întregul episcopat rusec a cerut, în 1905, restaurarea patriarhatului desființat de Petru cel Mare”, ca o modalitate de a face față noii situații a Bisericii Ortodoxe în cadrul culturii din Rusia țaristă a secolului XX.

În 1909-1910 și în anii următori, protestanții evangheliști din Statele Unite au publicat, în mai mult de trei milioane de exemplare, cele 12 tratate numite *Fundamente* care afirmau cele „cinci puncte ale fundamentalismului”: inspirația verbală și ineranța Bibliei, dumnezeirea lui Hristos, nașterea din Fecioară a lui Hristos, doctrina substituționalistă a răscumpărării, precum și învierea fizică și reînțoarcerea în trup a lui Hristos. În 1912, un grup de teologi anglicani de la Oxford au publicat „declarația credinței creștine în termeni ai gândirii moderne” sub denumirea *Principii fundamentale*, în care au căutat, fără a face concesii în privința tradiției creștine, să reconcilieze credințele creștine istorice în privința acelor aspecte importante ale doctrinei și a altora cu „știința, filozofia și erudiția”, în special cu rezultatele criticii istorice și biblice.

Ca și conferințele istoricului liberal luteran Adolf Harnack despre *Esența creștinismului*, din 1899-1900,

Rech. Theol. 1 (1917:1)

Pi. X. Lam. (ASS 40:470-477)

Pi. X. Pasc. (ASS 40:602)

Pi. X. Sacr. ant.
(ASS 2:669-672)

J. Meyerdorff apud
Nichols-Stavrou (1978) 177

Found. int. (1913:vii)

Vezi *supra*, pp. 262-263

Vezi vol. 4, p. 173

Vezi vol. 2, pp. 190-192

Vezi vol. 1, pp. 215-224

Vezi vol. 1, pp. 225-238

Vezi vol. 1, pp. 267-278

Vezi vol. 4, pp. 305-332

Vezi vol. 4, pp. 309-310

CVat. (1962-1965) 5. *Or. eccl.*
5 (Alberigo-Jedin 902)

CVat. (1962-1965) 5. *Unit.*
redint. 3 (Alberigo-Jedin 910)

aceste declarații de la începutul secolului XX ale reprezentanților romano-catolici, ortodocși răsăriteni, protestanți evanghelici și anglicani aveau, toate, scopul de a formula semnificația esențială a tradiției creștine în relația acesteia, pozitivă sau negativă, cu gândirea contemporană. Toate aveau totuși să fie puse în umbră ca importanță istorică de Conciliul Vatican II al Bisericii Romano-Catolice, convocat de papa Ioan al XXIII-lea, care s-a întrunit de la sfârșitul anului 1962 pînă la sfârșitul anului 1965. Cele mai multe dintre conciliile Bisericii, deși au luat în discuție tangențial o mulțime de chestiuni disciplinare (practica penitențială la Conciliul al IV-lea Lateran) sau chiar chestiuni teologice (relația dintre patriarhate la Conciliul de la Calcedon), se concentraseră asupra unei chestiuni doctrinale importante în acel moment, care apăruse în controversa teologică anterioară conciliului; la Niceea, relația dintre Tatăl și Fiul; la Constantinopol, dumnezeirea Sfântului Duh și deci doctrina Treimii; la Efes și Calcedon, relația dintre firile divină și umană în persoana lui Hristos. Ocazional, controversa teologică anterioară fusese totuși atît de cuprinzătoare și atît de profundă în provocarea ei, încît conciliul nu a putut izola o chestiune dogmatică sau două, ci s-a simțit obligat să abordeze o gamă largă (deși niciodată completă) de subiecte doctrinale. Astfel, cînd s-a încheiat a 25-a sesiune a Conciliului de la Trident, ce s-a întins pe o perioadă de 18 ani, rămăseseră foarte puține doctrine care să nu fi fost măcar nominalizate, deși multe nu constituiseră subiectul unei rezoluții finale.

Această deschidere era, se pare exclusiv, o caracteristică a Conciliului Vatican II. Tot în mod exclusiv, cel puțin de la schisma dintre Răsărit și Apus și de la cea a Reformei, conciliul s-a străduit în mod expres să includă „frații separați” în sfera sa de competență. Aceasta nu numai că le-a oferit membrilor celorlalte confesiuni un rol, fie el și indirect, în discuțiile și deliberările conciliului; mai accentuate și mai directe au fost vocile tradițiilor istorice reprezentate de aceste comunități, cărora „întreaga Biserică le era îndatorată”. S-a recunoscut că „unele – chiar multe – dintre cele mai semnificative elemente sau fundamente care împreună zidesc și dăruiesc viață Bisericii înseși pot exista în afara hotarelor văzute ale Bisericii”; aceste „elemente sau fundamente” includeau „cuvîntul scris al lui Dumnezeu”. De aceea, Părinții greci ai Bisericii, liturghiile răsăritene, chiar și reformatorii protestanți și erudiții biblici s-au făcut auziți, dacă nu întotdeauna în textele

decretelor, cel puțin în notele lor istorice de subsol. Aceste caracteristici fac Conciliul Vatican II în mod special potrivit pentru rezumarea dezvoltării doctrinei – nu doar „doctrina Bisericii” din perspectivă obiectivă, doctrina despre Biserică așa cum a fost formulată în declarația centrală a conciliului, Constituția Dogmatică despre Biserică, *Lumen gentium*, ci „doctrina despre Biserică” din perspectivă subiectivă, în sens mai larg, drept „ceea ce Biserica lui Iisus Hristos crede, propovăduiește și mărturisește pornind de la cuvântul lui Dumnezeu”.

Chestiunea autorității nu a putut fi evitată în nici una dintre discuțiile Conciliului Vatican II, chiar și datorită importanței pe care a avut-o în fiecare controversă doctrinală din secolele anterioare. Chiar forța și profunzimea din *Lumen gentium* ca formulare ecleziologică erau în pericolul de a da impresia că subordonează atât Scriptura, cât și tradiția autorității neîntrerupte a Bisericii. Conciliul de la Trident și Conciliul Vatican I lăsaseră nerezolvată relația dintre Scriptură și tradiție drept „cele două surse (*fontes*) ale revelației”. Ideea fusese formulată într-un proiect preliminar de decret la Trident, potrivit căruia revelația era conținută „parțial” (*partim*) în cărțile scrise ale Scripturii și „parțial” (*partim*) în tradiție. Fără o condamnare explicită a acestei idei, conținutul constituției *Dei Verbum*, Constituția dogmatică privind revelația divină, de la Conciliul Vatican II, sublinia mai curînd legătura reciprocă dintre „tradiția sacră” și „Scriptura sacră”, ce aveau o „sursă” (*scaturigo*) unică și comună în revelația divină. În ciuda posibilității de a vorbi oficial despre chestiunea privind cuprinderea sau nu a întregii doctrine creștine în Scriptură, decretul a lăsat, în limbajul său explicit, problema deschisă, în timp ce, implicit, prin folosirea atât a Scripturii, cât și a tradiției, a afirmat că întreaga doctrină provine din Scriptură, dar așa cum a fost aceasta întotdeauna interpretată de tradiția acceptată. Astfel, conciliul a exprimat un consens ecumenic tot mai mare. Pentru că aceasta era de mult învățătura istorică a ortodoxiei răsăritene; iar cînd Comisia pentru Credință și Ordine a Consiliului Ecumenic al bisericilor, în care erau reprezentate multe Biserici protestante, anglicane și ortodoxe, a creat o comisie de studiu al „tradiției și tradițiilor”, a pus în mișcare un proces de reflecție și dezbateri care avea să conducă, dacă nu la formulări dogmatice oficiale, cel puțin la formulări doctrinale neoficiale, avînd un limbaj izbitor de asemănător cu *Dei Verbum*.

CVat. (1962-1965)
5. *Lum. gent.*
(Alberigo-Jedin 849-898)

Vezi vol. 1, p. 25

Vezi *supra*, pp. 116-122,
273-283

Vezi vol. 4, pp. 309-310

Vezi *supra*, pp. 290-291

Vezi vol. 4, p. 310

CVat. (1962-1965) 8. *Dei Verb.*
2.9 (Alberigo-Jedin 974-975)

Vezi vol. 2, pp. 46-52

CUB. *Trad.* (Minear 12-51)

Una dintre cele mai urgente probleme legate de doctrina revelației în toate Bisericile, în secolul XX, fusese „revelația naturală”, a cărei validitate fusese reafirmată de Conciliul Vatican I împotriva scepticismului și raționalismului. Totuși, pentru mulți, „teologia naturală” părea ea însăși o specie a raționalismului și un mijloc de a crea în interiorul Bisericii alt tip de autoritate decât cea a lui Hristos și a cuvîntului Său. Prima teză a *Declarației de la Barmen* a condamnat „doctrina falsă potrivit căreia Biserica poate și trebuie să recunoască drept sursă a predicării sale, pe lângă și alături de cuvîntul unic al lui Dumnezeu, și alte evenimente și puteri, structuri și adevăruri, ca revelație a lui Dumnezeu”. Răspunsul Conciliului Vatican II la această critică a „teologiei naturale” era, în limbajul tradițional al Epistolei către Romani despre „cunoașterea” lui Dumnezeu „din fapte”, că trebuie să se recunoască acest lucru numai după formularea deplină a unei mărturisiri de credință în „iconomia revelației” de-a lungul istoriei mîntuirii, culminînd cu întruparea Logosului, care nu trebuia, de aceea, să fie considerată un supliment sau o completare a „cunoașterii naturale a lui Dumnezeu”, ci o temelie a întregului dialog lui Dumnezeu cu neamul omenesc. Fără a nega validitatea teologică a corectitudinii teologice a dovezilor tomiste recunoscute despre existența lui Dumnezeu, *Dei Verbum* a exprimat un consens doctrinal crescînd în secolului XX, mutînd centrul de greutate de la argumentele raționaliste, fie ele ortodoxe sau heterodoxe în privința rezultatului lor, la mărturisirea cuvîntului lui Dumnezeu.

Totuși, declarațiile oficiale ale Bisericii Romano-Catolice și ale celei Ortodoxe răsăritene descriseseră, la fel ca și *Principiile fundamentale* protestante evanghelice, inspirația Scripturii ca garanție a ineranței, care excludea orice greșeală, nu doar în credință și morală, ci și în istorie, arheologie și știință. Aplicarea metodei critice istorice la studiul Scripturii a continuat să-i separe pe teologi și chiar Bisericile. Deși enciclica *Divino afflante Spiritu* adărase la această definiție a ineranței Scripturii, în același timp recunoscuse oficial, cu o forță și o claritate fără precedent, existența în Scriptură a diferitor forme literare și, prin urmare, necesitatea de a acorda atenție „perspectivei (indoles) și condiției vieții sfințitului scriitor și epocii în care acesta a trăit”. Recunoașterea a oferit o justificare, în conciliu, pentru reconsiderarea a ce se înțelegea prin „ineranță”, în lumina felului în care erau tratate în Biblie chestiunile științifice și istorice. Augustin vorbise deja

Vezi vol. 3, pp. 123-133;
305-314

Vezi *supra*, pp. 221-223
CVat. (1962-1970) 3.2
(Alberigo-Jedin 806)

Vezi *supra*, pp. 316-317

Theol. Erkl. 1 (Niesel 335)

Vezi vol. 1, p. 50

Rom. 1,19-20; CVat.
(1962-1965) 5, *Dei Verb.* 1.3
(Alberigo-Jedin 972)

CVat. (1962-1965) 8 *Dei Verb.*
1.2 (Alberigo-Jedin 972)

Vezi vol. 3, pp. 305-314

Vezi *supra*, pp. 273-283

Leon XII. *Prov.*
(ASS 26:286-287)

Pi. XII. *Div. affl. Spir.*
(ASS 35:298)

Pi. XII. *Div. affl. Spir.*
(ASS 35:314)

Vezi *supra*, pp. 278-279

Aug. Doctr. creşt. 3.18.26
(CCSL 32:93)

CVat. (1962-1965) 8, *Dei Verb.*
3.12 (Alberigo-Jedin 976)

Bltmn. Jes. int. (1964:11)

Vezi *supra*, pp. 317-318

Best. Kyr. Chr. 8
(1913:338-342)

Vezi vol. 1, pp. 267-278

Aug. Trin. 2.1.2 (CCSL 50:81)

Aug. Trin. 1.7.14; 11.22
(CCSL 50:44-46; 60-61)
Schmeuch (1964) 24-33

Vezi vol. 1, pp. 225-238

Mt. 28,19-20

Vezi *supra*, p. 293

Ef. 2,21-22

CVat. (1962-1965) 3. *Sacr.*
Conc. pr. 2
(Alberigo-Jedin 820)

CVet. (1962-1965) 3. *Sacr.*
conc 3 (Alberigo-Jedin 822)

Vezi vol. 1, p. 174

Vezi vol. 4, pp. 132-144

despre necesitatea ca în interpretarea biblică „să se țină cont de condițiile acelor vremuri”. Deși el nu se referea la știință sau istorie, ci la etică – mai precis, la poligamia patriarhilor din Vechiul Testament –, cuvintele sale s-au dovedit a fi folositoare nu doar celor care au participat la dezbaterile din conciliu, ci și textului Constituției dogmatice privind revelația atunci când aceasta a abordat probleme de cronologie și cosmologie. Această dezvoltare a doctrinei ineranței biblice era folosită și împotriva formației profund sceptice a unor erudiți protestanți în studiul nou testamentar, foarte influenți, în privința posibilității de a ști aproape totul despre „viața și personalitatea lui Iisus”, dincolo de predicarea Bisericii primare. În mod curios, acest scepticism protestant putea fi folosit pentru a confirma accentul pus de romano-catolicism și ortodoxia răsăriteană pe centralitatea ecleziologiei: nici Scriptura, nici Hristos puteau fi cunoscuți decât prin tradiția Bisericii – în orice caz, tradiția Bisericii primare, dacă nu și cea a secolelor următoare.

Așa cum arătase cercetarea tradiției primare ce stătea la baza Noului Testament, caracterul distinct al comunității creștine se exprimase în cult, care apoi a format baza dezvoltării doctrinei. Numele „Domn” („κύριος”) dat lui Iisus Hristos era un termen cultic înainte de a deveni unul ce ține de mărturisirea de credință; exista aproape un consens umanism în privința faptului că Filipeni 2,6-11, cel mai important text de referință al hristologiei dogmatice a „preexistenței, chenozei și preamăririi”, care a dat „regula canonică” pentru înțelegerea naturii duale a limbajului biblic ce se referă la El, nu provenea din metafizică, ci dintr-un imn; principalul text doveditor al dumnezeirii Duhului Sfânt și, prin aceasta, al dogmei treimice fusese, de asemenea, oferit de practica culturală a Bisericii, rezumată în formula baptismală. Departate de a fi un adaos târziu la un așa-zis *status quo antes* nonliturgic, liturgia a fost cea care îi „zidește pe cei din Biserică, ca să ajungă un locaș sfânt în Domnul”, astfel „făcând cunoscute taina lui Hristos și natura adevărată a Bisericii” ca popor al lui Dumnezeu. În această „lucrare de sfințire a oamenilor”, liturgia Bisericii era exercitarea specială a slujirii preoțești a lui Hristos.

Sfințenia Bisericii, una din primele sale însușiri care a primit formulare în crezuri, fusese și un prilej de neînțelegere. Definind scopul acțiunii liturgice drept slăvirea lui Dumnezeu, dar și instruirea Bisericii întru sfințenie și

CVat. (1962-1965) 3. *Sacr. Conc.* 1.33 (Alberigo-Jedin 827)
 CVat. (1962-1965) 3. *Sacr. Conc.* 1.9 (Alberigo-Jedin 823)
 Vezi vol. 4, pp. 189-193
 CVat. (1962-1965) 5. *Lum. gent.* 3.25 (Alberigo-Jedin 869); CVat. (1962-1965) 9. *Presb. ord.* 2.4 (Alberigo-Jedin 1046)
 CVat. (1962-1965) 5. *Lum. gent.* 3.21 (Alberigo-Jedin 865)

CVat. (1962-1965) 5. *Sacr. Conc.* 1.24 (Alberigo-Jedin 826)
 Vezi vol. 4, pp. 216-217; 305

CVat. (1962-1965) 8. *Apost. act.* 1.2-3 (Alberigo-Jedin 982-983); CVat. (1962-1965) 3. *Sacr. Conc.* 1.14 (Alberigo-Jedin 824)

Ps. 45,13 (Vulg.)
 Leon XIII. *Or. dign.*
 (ASS 27:259)

Conf. Aug. 7.3 (Bek. 61); *Art. XXXIX.* 34 (Schaff 3:508);
Conf. Belg. 32 (Niesel 132)

Conf. Helv. post. 23
 (Niesel 267-268)

Socr. H. e. 5.22.57
 (Hussey 2:635)

CVat. (1962-1965) 3. *Sacr. Conc.* 1.37
 (Alberigo-Jedin 828)

CVat. (1962-1965) 5. *Or. eccl.* 6 (Alberigo-Jedin 902)

CVat. (1962-1965) 5. *Unit. redint.* 3 (Alberigo-Jedin 910)

fundamentind comportamentul pe cult mai degrabă decît cultul pe comportament, conciliul a răspuns criticilor Reformei față de doctrina medievală, evitînd moralismul care s-a atașat aproape inevitabil termenului *sfințită*. De aceea, conciliul a dat înțietate predicării și învățării între datoriile episcopatului și clerului, citînd autoritatea „tradiției exprimate în mod special în riturile și practicile liturgice ale Bisericii, atît din Răsărit, cît și din Apus”. Citirea, învățarea și predicarea Scripturii trebuiau să fie „de o importanță specială (*maximum momentum*) în săvîrșirea liturghiei”. Aceasta era în acord cu accentul pus de conciliu, tot ca răspuns la criticile Reformei legate de sacerdotismul medieval, pe preoția universală a tuturor credincioșilor din Biserică, așa cum era această preoție, oferită prin botez, exprimată în liturghie.

Semnificația ecleziologică a liturghiei a afectat nu doar înțelegerea sfințeniei, ci în mod special a unității în diversitate, ca semn al Bisericii: aceasta, în calitate de mireasă a lui Hristos, trebuia să fie „înconjurată de diversitate”. Afirmările publice ale doctrinei tuturor Bisericilor precizau că diversitatea ritualului sau a structurii administrative ca atare nu nega unitatea, dar recunoscuseră cu mult timp în urmă că contribuția specială a Bisericilor din Răsărit este aceea că au făcut o chestiune teologică din opoziția față de omogenitatea liturgică și organizațională. Conciliul Vatican II a declarat în mod explicit că, „nici chiar în liturghie, Biserica nu dorește să impună o uniformitate rigidă în chestiuni care nu se referă la credință sau la binele întregii comunități”. Aceasta era temelia doctrinală nu doar pentru aprobarea folosirii limbilor popoarelor în liturghie (care a avut consecințe pe termen lung pentru viața și cultul Bisericii, deși nu în mod direct pentru doctrina acesteia), ci și pentru reafirmarea dreptului și a datoriei Bisericilor răsăritene, chiar dacă dobîndeau (sau recuperau) unitatea cu Sfîntul Scaun, de „a păstra riturile lor liturgice canonice și modul lor de viață deja stabilit”. Conciliul a adăugat că, pînă și în Bisericile ale căror episcopat și cinuri preoțești nu erau acceptate de romano-catolicism ca valide, participarea „la acțiunile sacre ale religiei creștine” putea „să dea naștere unei vieți harice” și chiar „să ofere acces la comunitatea mîntuirii”, deși nu se putea spune că asigura „unitatea pe care Iisus Hristos a vrut să o instituie”.

Afirmarea universalității, *sobornost*, a întregii Biserici, declarată într-un asemenea limbaj de către Decretul despre

ecumenism, deși pare inovatoare sau chiar revoluționară, privea dincolo de zidurile Bisericii, ale tuturor Bisericilor, în viziunea sa despre „o comunitate a tuturor națiunilor”. În timp ce continua să afirme că „misiunea Bisericii este împlinită de acea activitate care o face prezentă deplin la toți” și că voia lui Dumnezeu Făcătorul (în cuvintele mult-discutate ale Noului Testament) ca „toți oamenii să se mîntuiască” nu ar fi împlinită pînă cînd lucrarea misionară nu își atinge scopul de a converti lumea la evanghelia lui Hristos, conciliul a recurs la analizarea semnificației doctrinale a statutului necreștinilor. Făcînd aceasta, a căutat să articuleze o alternativă creștină și catolică la două dintre definițiile mai importante acordate în secolul XX acestui statut. Una din ele, sugerată în *Sarcini de regîndire*, ce rezultase din „cercetarea laicilor” protestanți nu doar ca practică, ci și ca premisă teologică a activității misionare, propusese: „Creștinătatea s-ar putea afla în situația de a fi obligată să ajute aceste credințe [necreștine]... să-și interpreteze sensul într-un mod mai apropiat de adevăr”; aceasta a înlocuit viziunea convențională a unicității și exclusivității revelației evanghelice cu complementaritatea și cooperarea. Exponenții acestei viziuni au găsit sprijin în cuvintele din prologul Evangheliei după Ioan, care numea Logosul preexistent „Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul, care vine în lume”. Cealaltă era aplicarea la relația cu religiile necreștine a conștiinței redeșteptate a proeminenței revelației în Hristos, convingerea că „Dumnezeu Însuși poate face cele cu neputință să fie posibile, prin actul Său suveran creator de mîntuire în Iisus Hristos”. Aceasta a acutizat, mai mult chiar decît o făcuse anterior misiologia protestantă, revendicarea numelui lui Iisus Hristos, rezumată în exegeza tradițională a cuvintelor: „Și întru nimeni altul nu este mîntuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mîntuim noi”.

Există totuși o altă rezolvare a problemei care apăruse și în secolul XX. Aceasta încerca să combine atașamentul față de particularitatea revelației creștine cu afirmarea voii mîntuitoare universale a Dumnezeului revelației creștine. Nathan Söderblom afirmase paradoxul în Prelegerile Gifford cînd a vorbit despre „unicitatea lui Hristos ca revelator istoric, Cuvînt făcut trup”, dar apoi a continuat spunînd că „revelația lui Dumnezeu nu se limitează la Biserică, deși ea are, în Scriptură și în experiență, mijloacele de a interpreta revelația continuă a lui Dumnezeu”,

CVat. (1962-1965) 9. *Nostr. aet.* 1 (Alberigo-Jedin 1069)

CVat. (1962-1965) 9. *Ad genl.* 5 (Alberigo-Jedin 1014)
Vezi vol. 1, pp. 330, 334-336;
vol. 4, p. 272
1 Tim. 2,4; vezi *supra*,
pp. 159-161

CVat. (1962-1965) 9. *Ad genl.* 7 (Alberigo-Jedin 1017)

Hckng. *Reth.* 2.5 (1932:37)

In. 1,9

Krmr. *Mssge.* 3 (1938:75)

Fapte 4,12

Nieb. *Rad. Mon.* 4
(1960:49-63)

Söd. *Liv. Gd.* 9 (1933:349)

Söd. *Liv. Gd.* 10 (1933:387)

Nieb. Rev. 3 (1960:132-137)

CVat. (1962-1965)
9. *Dign. hum. pers.* 15
(Alberigo-Jedin 1010)

CVat. (1962-1965)
9. *Dign. hum. pers.* 1
(Alberigo-Jedin 1002)

CVat. (1962-1965)
9. *Dign. hum. pers.* 9
(Alberigo-Jedin 1006)

Vezi vol. 2, pp. 227-242

Vezi vol. 1, pp. 36-50

Vezi vol. 1, p. 47
CVat. (1962-1965) 7. *Nostr. aet.* 4 (Alberigo-Jedin 970)

CVat. (1962-1965) 7. *Nostr. aet.* 4 (Alberigo-Jedin 970)

Bnl. *Diss. apol.* (1747)

trecută sau prezentă, chiar dacă aceasta ar apărea în Biserică sau în afara sa. Legată teologic de această preocupare față de „revelația progresivă” era una dintre premisele ce au stat la baza Declarației privind libertatea religioasă a Conciliului Vatican II, *Dignitatis humanae personae*: recunoașterea faptului că „toate popoarele vin la o unitate și mai strânsă” și că membrii „diferitelor culturi și religii sînt uniți într-o relație mai strînsă”. Din punct de vedere doctrinal, aceasta a condus la o combinație a „credinței că Dumnezeu Însuși a făcut cunoscut omenirii modurile în care aceasta să Îl slujească și astfel să fie mîntuită în Hristos și să dobîndească fericirea” cu acceptarea obligației ca „toți oamenii să caute adevărul... și să îmbrățișeze adevărul pe care ajung să îl cunoască și să rămînă neclintii în el”. Dar recunoașterea faptului că această idee nu era prezentă, împreună cu implicațiile ei pentru libertatea religioasă, în cuvintele Noului Testament, ci reieșise doar din dezvoltarea doctrinei sugera că o dezvoltare aprofundată a modului în care Biserica înțelegea revelația, prin experiența de veacuri, putea conduce și la continuarea clarificării relației dintre particularitate și universalitate și astfel a relației dintre creștinism și alte religii.

Clarificarea era necesară în mod cu totul special în ce privește relația dintre creștinism și iudaism, după cum era evident din dezvoltarea doctrinei creștine și din experiența Bisericii în cursul secolului XX. Efortul creștin de acceptare a locului unic și statornic al legămîntului cu poporul lui Israel în iconomia revelației divine fusese întotdeauna cheia naturii mesajului creștin; dar, deși secolul XX a fost martorul celei mai traumatizante schimbări în relațiile creștino-iudaice din vremea „deiudaizării creștinismului” începînd cu secolul I, tot el a produs, în articolul al patrulea din *Nostra aetate*, Declarația privind relația Bisericii cu religiile necreștine, cea mai puternică afirmație creștină a permanenței legămîntului cu Israel, cel puțin de la capitolele 9-11 ale Epistolei către Romani, pe care se și baza. Însă conciliul și-a început interpretarea despre locul iudaismului în istoria mîntuirii ca parte a reflecției sale asupra „tainei Bisericii”, și nu doar ca parte a discuțiilor despre religiile necreștine (chiar dacă pînă la urmă a fost inclusă în Declarația privind relația Bisericii cu religiile necreștine, și nu în Decretul privind ecumenismul), dar afirma „legătura spirituală dintre poporul Noului Legămînt și copiii lui Avraam”. Respingînd observațiile tradiționale care fuseseră motiv de ură și persecuție,

conciliul a evidențiat două „resurse teologice ale unității”, nu doar între creștini, ci și între creștini și evrei : erudiția și dialogul. „De vreme ce patrimoniul spiritual comun creștinilor și evreilor este atât de mare”, declara conciliul, „acest sfânt sinod dorește să promoveze și să recomande acea înțelegere reciprocă, ce este mai presus de toate, fructul studiilor biblice și teologice și al dialogului frățesc”.

Deși relația creștinismului cu credințele, altele decât cea iudaică, nu a avut același statut doctrinal și nu a putut, în afara unui dialog de suprafață, să fie tratată prin considerarea celorlalte credințe ca „serii de Vechi Testamente”, conciliul a extins și asupra lor metoda afirmării valorilor pozitive în alte tradiții, ca dovadă a „unei oarecare percepții a acelei puteri ascunse care veghează asupra cursului lucrurilor și a întâmplărilor din viața oamenilor” și care poate fi considerată o expresie a „recunoașterii Divinității supreme (*numinis*) și a Tatălui suprem”. Monoteismul islamic a fost evidențiat ca exemplu special al acestei recunoașteri, împreună cu venerația islamică față de Fecioara Maria. Dar, în loc să servească doar ca dovadă tradițională oferită de „consensul neamurilor”, această recunoaștere a oferit un temei pentru a declara că „Biserica Catolică nu respinge nimic din ce este adevărat și sfânt în aceste religii”, de vreme ce Hristos, în calitate de „cale, adevăr și viață”, a fost „Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul”. Tatăl lui Iisus Hristos este „Tatăl tuturor”, iar chipul dumnezeiesc e prezent în toți. Ca multe dintre decretul conciliului, și acesta fusese gândit pentru a avea un efect pastoral și practic, dar a exprimat și a stabilit un fundament doctrinal pentru practică.

Acest fundament doctrinal, pe care Conciliul Vatican II l-a conceput pentru Biserica din secolul XX, se bazează pe dezvoltarea doctrinară a tuturor veacurilor care l-au precedat, în toate Bisericile – Romano-Catolică, Ortodoxă răsăriteană și Protestantă. El a definit *unitatea* Bisericii atât ca dar divin care trebuie primit cu recunoștință, cât și ca o datorie de a „reface unitatea (*unitatis redintegratio*) între creștini”, prin dialogul frățesc dintre tradiții și prin studierea tradiției comune. A afirmat cu o deosebită forță centralitatea cultului ca „regulă a rugăciunii”, prin a cărui reformare și reînnoire „regula credinței” putea fi recuperată și aprofundată, iar *sfînțenia* Bisericii reînnoită. A privit dincolo de nevoile și resursele oricărei Biserici particulare, conturând viziunea unei universalități și *sobornost* catolice, în cadrul cărora să fie cuprinsă întreaga omenire.

CVat. (1962-1965) 7. *Nostr. aet.* 4 (Alberigo-Jedin 970)

CVat. (1962-1965) 7. *Nostr. aet.* 2 (Alberigo-Jedin 969)

Vezi vol. 2, pp. 253-268
CVat. (1962-1965)
7. *Nostr. aet.* 3
(Alberigo-Jedin 969-970)

Vezi *supra*, pp. 223-224

In. 14,6; In. 1,9; CVat.
(1962-1965) 7. *Nostr. aet.* 5
(Alberigo-Jedin 971); CVat.
(1962-1965) 9. *Gaud. sp.*
1.2.29 (Alberigo-Jedin 1086)

CVat. (1962-1965)
9. *Gaud. sp.* pr. 2
(Alberigo-Jedin 1069-1070)

CVat. (1962-1965) 5. *Unit. redint. pr.* 1
(Alberigo-Jedin 908)

CVat. (1962-1965) 3. *Sacr. Conc.* 1.21
(Alberigo-Jedin 825)

CVat. (1962-1965) 5. *Lum. gent.* 2.13
(Alberigo-Jedin 859-860)

CVat. (1962-1965) 8. *Dei Verb.*
pr. 1 (Alberigo-Jedin 971)

S-a străduit să vorbească în calitate de voce autentică a revelației *apostolice*, așa cum fusese aceasta consemnată în Scriptură și transmisă prin tradiția apostolică.

De aceea, se cuvine ca această istorie a dezvoltării doctrinei să se încheie așa cum a început: *Credo [in] unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam.*

Vezi vol. 1, p. 33

Bibliografie secundară selectivă

Generală

- Adeney, Walter Frederic, *The Greek and Eastern Churches*, Scribners, New York, 1932.
- Attwater, Donald, *The Christian Churches of the East*, 2 vol., The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1947-1948.
- Barth, Karl, *Protestant Thought : From Rousseau to Ritschl*, traducere în limba engleză de Brian Cozens, introducere de Jaroslav Pelikan, Harper & Bros., New York, 1959. Deși această carte (în original în germană) apare și pe lista surselor principale, trebuie menționată și aici, alături de cartea asemănătoare a lui Georges Florovsky, fiind o excelentă introducere nu doar în teologia secolului al XIX-lea, ci și în gândirea care i-a precedat.
- Baumer, Franklin L., *Modern European Thought : Continuity and Change in Ideas, 1600-1950*, Macmillan, New York, 1977.
- Benz, Ernst, *Geist und Leben der Ostkirche*, ediția a II-a, Fink, München, 1971.
- Billington, James H., *The Icon and the Axe : An Interpretive History of Russian Culture*, Alfred A. Knopf, New York, 1966. Valoroasă în mod special pentru informațiile legate de stilul rusesc distinct de a trata Iluminismul.
- Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, traducere în limba engleză de R.M. Wallace, MIT Press, Cambridge, Mass., 1983.
- Chadwick, Owen, *From Bossuet to Newman : The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957.
- Elert, Werner, *Der Kampf um das Christentum : Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*, Beck, München, 1921.
- Florovsky, Georges V., *Ways of Russian Theology*, traducere în limba engleză de Robert L. Nichols. (Vezi supra, „Nordland”, în „Editions and Collections”, p. xlvii.)
- Franks, Robert S., *A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development*, 2 vol., New York, 1918.
- Frei, Hans W., *The Eclipse of Biblical Narrative : A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven, 1974.
- Fries, Heinrich (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 vol., Kösel, München, 1962-1963.
- Gass, Wilhelm, *Die Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt*, 4 vol., Berlin, 1854-1867.
- Gerrish, Brian A., *The Old Protestantism and the New : Essays on the Reformation Heritage*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

- Groff, Warren F., și Miller, Donald E., *The Shaping of Modern Christian Thought*, World Pub. Co., Cleveland, 1968.
- Herzog, Johann Jakob, și Hauck, Albert (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ediția a III-a, 22 vol., Hinrichs, Leipzig, 1896-1909.
- Hirsch, Emanuel, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 vol., G. Mohn, Gütersloh, 1960.
- Höfer, Josef, și Rahner, Karl (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, ediția a II-a, 14 vol., Herder, Freiburg, 1957-1968.
- Lopuchin, Aleksandr Pavlovic, și Glubokovskij, Nikolaj Nikaronovic (ed.), *Pravoslavnaja bogoslouskaja enciklopedija ili bogoslouskij enciklopedičeskij slovar* [Enciclopedia teologică ortodoxă răsăriteană sau dicționar teologic enciclopedic], 9 vol. din 12, Petrograd, 1900-1911.
- Martinos, Athanasios, *Orhskeutikh kai Hqikh Egkuklopaideia* [Enciclopedia religiei și eticii], 12 vol., Atena, 1962-1968.
- Mead, Sidney Earl, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*, Harper & Row, New York, 1963.
- Nichols, Robert, și Stavrou, Theofanis George (ed.), *Russian Orthodoxy under the Old Regime*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1978. Utilă în special cititorilor care au acces doar la limbile occidentale.
- Pelikan, Jaroslav (ed.), *Makers of Modern Theology*, 5 vol., Harper & Row, New York, 1966-1968.
- Pelikan, Jaroslav (ed.), *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven, 1985 [ed. rom.: *Iisus de-a lungul secolelor: locul lui în istoria culturii*, traducere de Silvia Palade, Editura Humanitas, București, 2000].
- Pelikan, Jaroslav (ed.), *Polnnj pravoslavnyj enciklopediceskij slovar* [Dicționar enciclopedic complet al ortodoxiei răsăritene], reprint, 2 vol., Londra, 1971.
- Smith, Page, *The Historian and History*, Alfred A. Knopf, New York, 1964.
- Stephan, Horst, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*, ediția a II-a, Martin Schmidt, Berlin, 1960.
- Turner, James, *Without God, without Creed: The Origins of Unbelief in America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985. Acoperă mare parte din perioada tratată în acest volum.
- Vacant, Jean-Michel-Alfred, și Mangelot, Euè (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vol., Letouzey, Paris, 1903-1950.

1. Criza ortodoxiei în Răsărit și în Apus

- Abercrombie, N., *The Origins of Jansenism*, Clarendon Press, Oxford, 1936.
- Addy, George M., *The Enlightenment in the University of Salamanca*, Duke University Press, Durham, 1966.
- Allison, Henry E., *Lessing and the Enlightenment: His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-Century Thought*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1966.

- Bahner, Werner, *Aufklärung als Periodenbegriff der Ideologieggeschichte: Einige methodologische Überlegungen und Grundsätze*, Akademie Verlag, Berlin, 1973-.
- Barber, W.H., Brumfitt, J.H., Leigh, L.A., Shackleton, R., și Taylor, S.S.B. (ed.), *The Age of the Enlightenment*, Oliver & Boyd, Edinburgh, 1967.
- Baumer, Franklin L., *Religion and the Rise of Scepticism*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1960.
- Berlin, Isaiah (ed.), *The Age of the Enlightenment: The Eighteenth Century Philosophers*, New American Library, Boston, 1956.
- Beyer-Fröhlich, Marianne (ed.), *Höhe und Krise der Aufklärung*, Reclam, Leipzig, 1934.
- Böhi, Hans, *Die religiöse Grundlage der Aufklärung*, Rascher, Zürich, 1933.
- Bolshakoff, Serge, *Russian Nonconformity*, Westminster Press, Philadelphia, 1950.
- Brunschwig, Henri, *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia*, traducere de Frank Jellinek, University of Chicago Press, Chicago, 1974.
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, traducere de Fritz C.A. Koelln și James P. Pettegrove, Princeton University Press, Princeton, 1951. O lucrare de mare erudiție, profundă și de o importanță fundamentală.
- Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe*, traducere de James Gutman, Paul Oskar Kristeller și John Herman Randall, Harper & Row, New York, 1965.
- Conybeare, Frederick Cornwallis, *Russian Dissenters*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1921.
- Cragg, Gerald Robertson, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England 1660 to 1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950.
- Cragg, Gerald Robertson, *The Church and the Age of Reason: 1648-1789*, Pelican, New York, 1970.
- Crocker, Lester G. (ed.), *The Age of Enlightenment*, Harper & Row, New York, 1969.
- Crummey, Robert O., *The Old Believers and the World of Antichrist*, University of Wisconsin Press, Madison, Wis., 1970.
- Denker, Rolf, *Grenzen liberaler Aufklärung bei Kant und Anderen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1968.
- Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vol., Alfred A. Knopf, New York, 1966-1969.
- Gay, Peter, *A Loss of Mastery: Puritan Historians in Colonial America*, University of California Press, Berkeley, 1966.
- Goyard-Fabre, Simone, *La philosophie des Lumières en France*, Klincksieck, Paris, 1972.
- Grabski, Andrzej Feliks, *Mysl historyczna polskiego Oswiecenia [Gîndirea istorică a Iluminismului polonez]*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Varșovia, 1976.
- Greaves, Richard, *L. John Bunyan*, Sutton Courtenay Press, Grand Rapids, Mich., 1969. Un studiu despre Bunyan ca teolog.
- Grossmann, Walter, *Johann Christian Edelmann: From Orthodoxy to Enlightenment*, Mouton, Haga, 1976.
- Günther, Hansjürgen, *Das Problem des Bösen in der Aufklärung*, Lang, Berna și Frankfurt, 1974.

- Hollifield, E. Brooks, *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1570-1720*, Yale University Press, New Haven, 1974.
- Krauss, Werner, *Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika*, Wilhelm Fink, München, 1973.
- Krieger, Leonard, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.
- Kruse, Martin, *Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte*, Luther Verlag, Witten, 1971.
- Laporte, J., *La doctrine de Port-Royal*, 2 vol., PUF, Paris, 1923.
- Lauch, Annelies, *Wissenschaft und kulturelle Beziehungen in der russischen Aufklärung*, Akademie Verlag, Berlin, 1969.
- Marty, Martin E., *The Infidel: Freethought and American Religion*, World Publishing Co., Cleveland și New York, 1961.
- Paquier, Jules, *Le Jansénisme: Etude doctrinale d'après les sources*, Déchamps, Paris, 1909.
- Pascal, Pierre, *Awakum et les débuts du Raskol: La crise religieuse au XVII^e siècle en Russie*, Ligugé, Paris, 1938.
- Patrides, C.A., *Milton and the Christian Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1966.
Acordă o atenție specială „arianismului” lui Milton.
- Payne, Harry C., *The Philosophers and the People*, Yale University Press, New Haven, 1976.
- Plongerón, Bernard, *Théologie et politique au siècle des lumières (1770-1820)*, Droz, Geneva, 1973.
- Redwood, John, *Reason, Ridicule, and Religion: The Age of Enlightenment in England, 1660-1750*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976.
- Rees, August Herbert, *The Doctrine of Justification in the Anglican Reformers*, Londra, 1939.
- Schneiders, Werner, *Die wahre Aufklärung: Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Karl Alber, Freiburg, 1974.
- Scipanov, I.J., *Filosofija ruskogo prosvescenija: Vtoraja polovina XVIII. v. [Filozofia Iluminismului rusesc în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea]*, Moscova, 1971.
- Southgate, W.M., *John Jewel and the Problem of Doctrinal Authority*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1962.
- Stroup, John, *The Struggle for Identity in the Clerical Estate: Northwest German Protestant Opposition to Absolutist Policy in the Eighteenth Century*, E.J. Brill, Leiden, 1984.
- Venturi, Franco, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
- Venturi, Franco, *Italy and the Enlightenment*, traducere în limba engleză de Susan Corsi, New York University Press, New York, 1972.
- Voss, Karl-Ludwig, *Christian Democritus: Das Menschenbild bei Johann Conrad Dippel*, Leiden, 1970.
- Willey, Basil, *The Seventeenth Century Background*, Chatto and Windus, Londra, 1934.

2. Obiectivitatea revelației transcendente

- Aland, Kurt (ed.), *Pietismus und Bibel*, Luther Verlag, Witten, 1970.
- Bardon, Colette (ed.), *La pensée des lumières en Russie*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1973.
- Baumgart, Peter, *Zinzendorf als Wegbereiter historischen Denkens*, Matthiesen, Lübeck, 1960.
- Becker, Carl L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Yale University Press, New Haven, 1932.
- Boorstin, Daniel J., *The Lost World of Thomas Jefferson*, Henry Holt and Company, New York, 1948.
- Bornkamm, Heinrich, *Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum*, Töpelmann, Giessen, 1926.
- Burns, Robert M., *The Great Debate on Miracles*, Bucknell University Press, Lewisburg, Pa., 1981.
- Burt, Edwin Arthur, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, reprint, Doubleday, Garden City, N.Y., 1954.
- Casel, Odo, „Zum Wort Mysteriu“, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 15 (1941), pp. 269-305.
- Chadwick, Henry (ed.), *Lessing's Theological Writings*, Black, Londra, 1956. Studiul introductiv (pp. 9-49) este o examinare concisă a lui Lessing ca teolog.
- Cochrane, Eric W., *Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies, 1690-1800*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.
- Cragg, Gerald, *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964.
- Crocker, Lester G., *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1959.
- Fascher, Erich, *Kritik am Wunder: Eine geschichtliche Skizze*, Evangelische Verlagsanstalt, Stuttgart, 1960.
- Greenslade, Samuel L., Ackroyd, P.L., Evans, C.F., și Lampe, G.W.H. (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, 3 vol., Cambridge University Press, Cambridge, 1963-1970.
- Greschat, Martin, *Zwischen Tradition und neuem Anfang: Valentin Ernst Löschner und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, Luther Verlag, Witten, 1971.
- Grossmann, Sigrid, *Friedrich Christoph Oetingers Gottesvorstellung*, Vandenvoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979.
- Heftrich, Eckhard, *Lessings Aufklärung: Zu den theologisch-philosophischen Spätschriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1978.
- Hegel, Eduard, *Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluss der Aufklärung des 18. Jahrhunderts*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1975.
- Hertzberg, Arthur, *The French Enlightenment and the Jews*, Columbia University Press, New York, 1968.
- Hess, Hans-Eberhard, *Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler: Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, Blasaditsch, Augsburg, 1974.
- Hornig, Gottfried, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, Lund, Göttingen, 1961.

- Keller, Ernst, și Keller, Marie-Luise, *Miracles in Dispute*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.
- Kiernan, Colm, *Science and the Enlightenment in Eighteenth-Century France*, Institute et Musée Voltaire, Geneva, 1968.
- Knothe, Paul, *Siegmund Jakob Baumgarten und seine Stellung in der Aufklärungstheologie*, Gotha, 1928.
- Körsgen, Siegfried E., *Das Bild der Reformation in der Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims*, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, 1966.
- Korshin, Paul J., și Allen, Robert R. (eds.), *Greene Centennial Studies*, University Press of Virginia, Charlottesville, Va., 1984.
- Koyré, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1957 [ed. rom.: *De la lumea închisă la universul infinit*, traducere de Vasile Tonoiu și Anca Băltuță-Skultéty, Editura Humanitas, București, 1997].
- Kraeling, Emil G., *The Old Testament since the Reformation*, Harper & Brothers, New York, 1955.
- Lehmann, Hartmut, și Lohmeier, Dieter (eds.), *Aufklärung und Pietismus im dänischen Gesamtstaat, 1770-1820*, Wachholtz, Neumünster, 1983.
- LeMahieu, D.L., *The Mind of William Paley: A Philosopher and His Age*, University of Nebraska Press, Lincoln, Neb., 1976.
- Leube, Hans, *Orthodoxie und Pietismus: Gesammelte Studien*, Luther Verlag, Bielefeld, 1975.
- Louth, Andrew, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Clarendon, Oxford, 1983 [ed. rom.: *Deslășirea tainei. Despre natura teologiei*, traducere de Mihail Neamțu, Editura Deisis, Sibiu, 1999].
- Lundsteen, A.C., *Hermann Samuel Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu-Forschung*, Copenhagen, 1939.
- Mälzer, Gottfried, *Johann Albrecht Bengel: Leben und Werk*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1970.
- Manuel, Frank Edward, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1959.
- Marshall, Peter James, și Williams, Glyndwr, *The Great Map of Mankind: Perceptions of New Worlds in the Age of Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.
- May, Henry F., *The Enlightenment in America*, Oxford University Press, New York, 1976.
- Mossner, Ernest Campbell, *Bishop Butler and the Age of Reason*, The Macmillan Company, New York, 1936.
- Normann, Carl E., *Enhetskyrka och upplysningsideer [Biserica unității și ideile iluministe]*, Gleerup, Lund, 1963.
- O'Brien, Charles H., *Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1969.
- Pelikan, Jaroslav, „The Evolution of the Historical”, capitolul 2 din *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine* (pp. 33-67), Corpus, New York, 1971.

- Pelikan, Jaroslav, *The Excellent Empire: The Fall of Rome and the Triumph of the Church*, Harper & Row, New York, 1987. Gibbon's *Decline and Fall* ca o critică a teoriei patristice.
- Peter, Klaus, *Stadien der Aufklärung: Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden, 1980.
- Philipp, Wolfgang (ed.), *Das Zeitalter der Aufklärung*, Schünemann, Bremen, 1963-. O colecție de texte teologice.
- Ratschow, Carl Heinz, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Mohn, Gütersloh, 1964-1966.
- Reill, Peter Hanns, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, University of California Press, Berkeley, 1975.
- Rockwood, Raymond Oxley (ed.), *Carl Becker's Heavenly City Revisited*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1958.
- Rotermund, Hans Martin, *Orthodoxie und Pietismus*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1959.
- Schian, Martin, *Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt: Ein Beitrag zur Geschichte des endenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts*, Töpelmann, Giessen, 1912.
- Schloemann, Martin, *Siegmund Jacob Baumgarten: System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprotestantismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974.
- Schmid, Hermann Alfred, *Die Entzauberung der Welt in der Schweizer Landeskunde*, Basel, 1942.
- Schmidt, Julian, *Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibnitz bis auf Lessing's Tod, 1681-1751*, 2 vol., Grunow, Leipzig, 1862-1863.
- Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, traducere în limba engleză de W. Montgomery, reprint, Macmillan, New York, 1961.
- Sher, Richard B., *Church and University in the Scottish Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- Strakos, Jan, *Pořátky ohrozenského historismu v prazských časopisech a Mik. Ad. Voigt [Începuturile istoricismului renașterii naționale în publicațiile pragheze și Nicholas Adaukt Voigt]*, Praga, 1929.
- Sullivan, Robert E., *John Toland and the Deist Controversy: A Study in Adaptations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.
- Titone, Virgilio, *La storiografia dell'illuminismo in Italia*, Instituto Austriaco Roma, Milano, 1969.
- Wiley, Basil, *The Eighteenth Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, Chatto and Windus, Londra, 1940.
- Wolterstorff, Nicholas, „The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics”, în Robert Audi și William J. Wainwright (eds.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1986.

3. *Teologia inimii*

- Aalen, Leiv, *Die Theologie des jungen Zinzendorf*, Luther Verlag, Hamburg, 1966.
- Baker, E.W., *A Herald of the Evangelical Revival: A Critical Inquiry into the Relation of William Law to John Wesley and the Beginnings of Methodism*, Epworth Press, Londra, 1948.
- Bauch, Hermann, *Die Lehre vom Wirken des Heiligen Geistes im Frühpietismus*, Reich, Hamburg, 1974.
- Benz, Ernst, *Emanuel Swedenborg: Naturforscher und Seher*, Hermann Rinn, München, 1948.
- Beyer-Fröhlich, Marianne (ed.), *Pietismus und Rationalismus*, Reclam, Leipzig, 1933.
- Beyreuther, Erich, *Studien zur Theologie Zinzendorfs*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, 1962.
- Beyreuther, Erich, *Geschichte des Pietismus*, Steinkopf, Stuttgart, 1978.
- Bornkamm, Heinrich, Heyer, Friedrich, și Schindler, Alfred (eds.), *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen*, Luther Verlag, Bielefeld, 1975.
- Blankenagel, W., *Tersteegen als religiöser Erzieher*, Lechte, Emsdetten, 1934.
- Cannon, William R., *The Theology of John Wesley*, Abingdon, New York, 1953.
- Deschner, John, *Wesley's Christology: An Interpretation*, Southern Methodist University Press, Dallas, 1960.
- Dillenschneider, Clément, *La mariologie de S. Alphonse de Liguori*, 2 vol., Fribourg, 1931-1934.
- Elwood, Douglas J., *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Columbia University Press, New York, 1960.
- Erb, Peter C. (ed.), *Pietists: Selected Writings*, Paulist Press, New York, 1983.
- Evenhuis, Rudolf Barteld, *De biblicistisch-eschatologische theologie van Johann Albrecht Bengel*, H. Veenman, Wageningen, 1931.
- Flew, R. Newton, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, Oxford University Press, Londra, 1934.
- Friedmann, Robert, *Mennonite Piety through the Centuries*, Goshen College, Goshen, Ind., 1949.
- Goré, Jeanne Lydie, *L'itinéraire de Fénelon: humanisme et spiritualité*, Allier, Grenoble, 1957.
- Greschat, Martin, *Zur neuen Pietismusforschung*, Darmstadt, 1977.
- Haillant, Marguerite, *Fénelon et la prédication*, Klincksieck, Paris, 1969.
- Haroutunian, Joseph, *Piety versus Moralism: The Passing of the New England Theology*, Henry Holt & Co., New York, 1932.
- Heppe, Heinrich, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche*, E.J. Brill, Leiden, 1879.
- Hildebrandt, Franz, *From Luther to Wesley*, Lutterworth Press, Londra, 1951.
- Knox, Ronald A., *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Clarendon Press, Oxford, 1950.

- Lawson, John, *Notes on Wesley's Forty-four Sermons*, Epworth Press, Londra, 1952.
- Lerch, David, *Heil und Heiligung bei John Wesley*, Christliche Vereinsbuchhandlung, Zürich, 1941.
- Lindström, Harald, *Wesley and Sanctification*, Epworth Press, Londra [1946].
- McNair, Alexander, *Scots Theology in the Eighteenth Century*, Londra [1928].
- Martens, Wolfgang, *Die Botschaft der Tugend: Die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften*, Metzler, Stuttgart, 1968.
- Mason, H.T., *Pierre Bayle and Voltaire*, Oxford University Press, Oxford, 1963.
- May, James Lewis, *Fénelon: A Study*, Burns, Oates & Washbourne, Londra, 1938.
- Mead, Sidney Earl, *Nathaniel William Taylor, 1786-1858: A Connecticut Liberal*, University of Chicago Press, Chicago, 1942.
- Meyer, Dietrich (ed.), *Erweckungsbewegung*, Bonn, 1982.
- Miller, Perry, *The New England Mind*, 2 vol., Beacon Press, Boston, 1961.
- Morgan, Edmund S., *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1965.
- Nordstrandh, Ove, *Den äldre svenska pietismens litteratur [Literatura pietismului suedez mai vechi]*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokforlag, Stockholm, 1951.
- Nuttall, Geoffrey F., *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Basil Blackwell, Oxford, 1946.
- Outler, Albert C. (ed.), *John Wesley*, Oxford University Press, New York, 1964.
- Pelikan, Jaroslav, „Pietism”, in Philip P. Wiener (ed.), *A Dictionary of the History of Ideas* (vol. 3, pp. 493-495), Scribner's, New York, 1968-1973.
- Pelikan, Jaroslav, *Bach among the Theologians*, Fortress Press, Philadelphia, 1986.
- Peschke, Erhard, *Studien zur Theologie August Hermann Franckes*, 2 vol., Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964-1966.
- Peschke, Erhard, *Bekehrung und Reform: Ansatz und Wurzeln der Theologie August Hermann Franckes*, Luther Verlag, Bielefeld, 1977.
- Rückert, Georg, *Eusebius Amort und das bayerische Geistesleben im 18. Jahrhundert*, Seitz, München, 1956.
- Schmidt, Martin, *John Wesley: A Theological Biography*, traducere în limba engleză de Norman P. Goldhawk, vol. 1, Abingdon Press, New York, 1962.
- Schmidt, Martin, *Wiedergeburt und neuer Mensch: Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*, Luther Verlag, Witten, 1969.
- Schmidt, Martin, *Der Pietismus als theologische Erscheinung*, Vanderhoeck Ruprecht, Göttingen, 1984.
- Stoeffler, F. Ernest, *The Rise of Evangelical Pietism*, Leiden, 1965.
- Stoeffler, F. Ernest, *German Pietism during the Eighteenth Century*, E.J. Brill, Leiden, 1973.
- Stout, Harry S., *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England*, Oxford University Press, New York, 1986.
- Wallmann, Johannes, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Mohr, Tübingen, 1970.

4. Fundamentele viziunii creștine despre lume

- Balthasar, Hans Urs von, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Herold, Viena, 1956.
- Blau, Joseph L. (ed.), *American Philosophic Addresses*, Columbia University Press, New York, 1946.
- Bornkamm, Heinrich (ed.), *Imago Dei: Beiträge zur theologischen Anthropologie*, Töpelmann, Giessen, 1932.
- Boulger, James D., *Coleridge as Religious Thinker*, Yale University Press, New Haven, 1961.
- Bury, John Bagnell, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, Macmillan & Co., Londra, 1920.
- Cairns, David Smith, *The Image of God in Man*, SCM Press, Londra, 1953.
- Cassirer, Ernst, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, traducere în limba engleză de William H. Woglom și Charles W. Hendel, Yale University Press, New Haven, 1950.
- Cassirer, Ernst, *Kant's Life and Thought*, traducere în limba engleză de James Haden, Yale University Press, New Haven, 1981.
- Collins, James Daniel, *God in Modern Philosophy*, Henry Regnery, Chicago, 1959.
- Collins, James Daniel, *The Emergence of Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1967.
- Dampier, William Cecil, *A History of Science and Its Relations with Philosophy and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1929.
- Dillenberger, John, *Protestant Thought and Natural Science: A Historical Interpretation*, Doubleday, Garden City, NY, 1960.
- Dilthey, Wilhelm, *Leben Schleiermachers*, editată de Martin Redeker, 2 vol., Walter de Gruyter, Berlin, 1970. Mult mai mult decât o biografie, rămîne cea mai bună introducere în gîndirea lui Schleiermacher.
- Eucken, Rudolf, *Main Currents of Modern Thought: A Study of the Spiritual and Intellectual Movements of the Present Day*, traducere în limba engleză de Meyrick Booth, Scribner's, New York, 1912.
- Flückiger, Felix, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, Evangelischer Verlag, Zürich, 1947.
- Frankel, Charles, *The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment*, King's Crown Press, New York, 1948.
- Furniss, N.F., *The Fundamentalist Controversy: 1918-1931*, Yale University Press, New Haven, 1954.
- Gillispie, Charles Coulston, *Genesis and Geology: A Study in the Relations of Scientific Thought, Natural Theology, and Social Opinion in Great Britain, 1790-1850*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1951.
- Greene, John C., *Darwin and the Modern World View*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, La., 1961.
- Greene, John C., *Science, Ideology, and World View: Essays in the History of Evolutionary Ideas*, University of California Press, Berkeley, 1981.

- Hartshorne, Charles, și Reese, William L. (eds.), *Philosophers Speak of God*, ediția a II-a, University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- Hefner, Philip James, *Faith and the Vitalities of History: A Theological Study Based on the Work of Albrecht Ritschl*, Harper & Row, New York, 1966.
- Hefner, Philip James (ed.), *Albrecht Ritschl, Three Essays*, Fortress Press, Philadelphia, 1972.
- Himmelfarb, Gertrude, *Darwin and the Darwinian Revolution*, Doubleday, Garden City, NY, 1959.
- Jaki, Stanley L., *Lord Gifford and His Lectures: A Centenary Retrospect*, Scottish Academic Press, Edinburgh, și Mercer University Press, Macon, Ga., 1986.
- Kemper, Hans-Georg, *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozess*, 2 vol., Niemeyer, Tübingen, 1981.
- Kline, George L., *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*, University of Chicago Press, Chicago, 1968.
- Korff, Hermann August, *Geist der Goethezeit: Versuch einer ideellen Entwicklung der klassischromantischen Literaturgeschichte*, 5 vol., J.J. Weber, Leipzig, 1923-1957. În ciuda subtitlului, această lucrare masivă nu își limitează observațiile la istoria literaturii și are o legătură directă cu istoria gândirii creștine.
- Kroner, Richard, *Kant's Weltanschauung*, traducere în limba engleză de John E. Smith, University of Chicago Press, Chicago, 1956.
- Krüger, Hans Joachim, *Theologie und Aufklärung: Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel*, Metzlersche Verlagsbuchhand, Stuttgart, 1966.
- Le Guillou, Louis, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, Armand Colin, Paris, 1965.
- Lotz, David Walter, *Ritschl and Luther: A Fresh Perspective on Albrecht Ritschl's Theology in the Light of His Luther Study*, Nashville, Abingdon Press, 1974.
- Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1936 [ed. rom.: *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, traducere de Diana Dicu, Editura Humanitas, București, 1997].
- Lütgert, Wilhelm, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, ediția a II-a, 2 vol., Bertelsmann, Gütersloh, 1923.
- Mackintosh, Hugh Ross, *Types of Modern Theology*, Scribner's, New York, 1937.
- Merz, John Theodore, *A History of European Thought in the Nineteenth Century*, 4 vol., Blackwood, Edinburgh, 1896-1914. Dezvoltările intelectuale ale secolului al XIX-lea văzute din perspectiva științei.
- Miller, Perry (ed.), *The Transcendentalists*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1950.
- Niebuhr, H. Richard, *The Kingdom of God in America*, Willett, Clark and Company, New York, 1937.
- Ogden, Schubert M., *The Reality of God and Other Essays*, Harper & Row, New York, 1966.
- Pelikan, Jaroslav, „The Significance of Nature”, în Ralph Waldo Emerson, *Nature* (pp. 1-66), ediția a CL-a, Beacon Press, Boston, 1985.

- Smith, Hilrie Shelton, *Changing Conceptions of Original Sin: A Study in American Theology since 1750*, Scribner's, New York, 1955.
- Spiegler, Gerhard, *The Eternal Covenant: Schleiermacher's Experiment in Cultural Theology*, Harper & Row, New York, 1967.
- Tax, Sol (ed.), *Evolution after Darwin*, 3 vol., University of Chicago Press, Chicago, 1960. Include câteva analize ale implicațiilor teologice ale problemei.
- Tice, Terrence N., *Schleiermacher Bibliography*, Princeton Theological Seminary, Princeton, 1966.
- Turner, Frank, *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*, Yale University Press, New Haven, 1974.
- Wagar, W. Warren, *Good Tidings: The Belief in Progress from Darwin to Marcuse*, Indiana University Press, Bloomington, Ind., 1972.
- Walther, C., *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses*, Kaiser, München, 1961.
- Welch, Claude, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 2 vol., Yale University Press, New Haven, 1972-1985.
- West, Robert Frederick, *Alexander Campbell and Natural Religion*, Yale University Press, New Haven, 1948.
- Willey, Basil, *Nineteenth Century Studies*, Columbia University Press, New York, 1949.
- Willey, Basil, *More Nineteenth Century Studies*, Columbia University Press, New York, 1956.

5. Definiția doctrinei

- Barth, J. Robert, *Coleridge and Christian Doctrine*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1969.
- Beckmann, Klaus-Martin, *Der Begriff der Häresie bei Schleiermacher*, Kaiser, München, 1959.
- Birkner, Hans Joachim, Liebing, Heinz, și Scholder, Klaus, *Das konfessionelle Problem in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, 1966.
- Bolshakoff, Serge, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Mahler*, Londra, 1946.
- Bouyer, Louis, *The Word, Church, and Sacraments in Protestantism and Catholicism*, traducere în limba engleză de A.V. Littledale, Desclee, New York, 1961.
- Brezik, Victor B. (ed.), *One Hundred Years of Thomism: Aeterni Patris and Afterwards*, Notre Dame, Ind., 1984.
- Brose, Olive J., *Frederick Denison Maurice: Rebellious Conformist*, Columbus, Ohio, 1971.
- Butler, Cuthbert, *The Vatican Council*, 2 vol., New York, 1930.
- Christensen, Torben, *The Divine Order: A Study in F.D. Maurice's Theology*, E.J. Brill, Leiden, 1973.
- Congar, Yves M.-J., *Tradition and Traditions: An Historical and a Theological Essay*, traducere în limba engleză de Michael Naseby și Thomas Rainborough, Macmillan, New York, 1966.

- Courth, Franz, *Das Wesen des Christentums in der liberalen Theologie*, Lang, Frankfurt, 1977.
- Cross, Barbara M., *Horace Bushnell: Minister to a Changing America*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- D'Arcy, Martin C., *The Meaning and the Matter of History*, New York, 1959.
- D'Herbigny, Michel, *Vladimir Soloviev, a Russian Newman (1853-1900)*, traducere în limba engleză de A.M. Buchanan, R. & T. Washbourne, Londra, 1918.
- Dupré, Louis K., *Kierkegaard as Theologian: The Dialectic of Christian Existence*, Sheed and Ward, New York, 1963.
- Fairweather, Eugene R. (ed.), *The Oxford Movement*, Oxford University Press, New York, 1964.
- Faut, S., *Die Christologie seit Schleiermacher: Ihre Geschichte und ihre Begründung*, Tübingen, 1907.
- Geiger, Wolfgang, *Spekulation und Kritik: Die Geschichtstheologie Ferdinand Christian Baur*, Kaiser, München, 1964.
- Geiselman, Josef Rupert, *The Meaning of Tradition*, traducere de W.J. O'Hara, New York, 1966.
- Geiselman, Josef Rupert (ed.), *Johann Adam Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, 2 vol., Darmstadt, 1958-1961.
- Gratieux, Albert, *A.S. Khomiakov et le mouvement Slavophile*, 2 vol., Editions Du Cerf, Paris, 1939.
- Groh, John E., *Nineteenth Century German Protestantism: The Church as Social Model*, University Press of America, Washington, 1982.
- Heineken, Martin J., *The Moment before God*, Muhlenberg Press, Philadelphia, 1956. Studiu asupra religiei lui Kierkegaard.
- Hennesey, James J., *The First Council of the Vatican: The American Experience*, Herder and Herder, New York, 1963.
- Hocedez, Edgar, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, 3 vol., L'Edition universelle, Bruxelles, 1947-1952.
- Hodgson, Peter Crafts, *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur*, Harper & Row, New York, 1966.
- Hök, Gösta, *Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang*, Uppsala Universitets Arsskrift, Uppsala, 1942.
- Kattenbusch, Ferdinand, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher: Ihre Leistungen und ihre Schäden*, ediția a V-a, Töpelmann, Giessen, 1926.
- Knudsen, Johannes, *Danish Rebel: The Life of N.F.S. Grundtvig*, Muhlenberg Press, Philadelphia, 1955.
- Krieger, Leonard, *Ranke: The Meaning of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1977.
- Küng, Hans, *Infallible? An Inquiry*, traducere în limba engleză de Edward Quinn, Doubleday, Garden City, NY, 1971.
- Loetscher, Lefferts Augustine, *The Broadening Church: A Study of Theological Issues in the Presbyterian Church since 1869*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1957.

- Logstrup, Knud Ejler Christian, și Harbsmeier, Götz (eds.), *Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig*, 3 vol., München, 1966-1972.
- Mackey, J.P., *The Modern Theology of Tradition*, Herder and Herder, New York, 1963. Include un capitol despre „cele două surse” (pp. 150-169).
- Meinecke, Friedrich, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, traducere în limba engleză de J.E. Anderson, McGraw-Hill, New York, 1972.
- Marty, Martin E., *Modern American Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.
- Neufeld, Karl H., *Adolf von Harnack: Theologie als Suche nach der Kirche*, Bonifacius, Paderborn, 1977.
- Nichols, James Hastings, *Romanticism in American Theology: Nevin and Schaff at Mercersburg*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.
- Niebuhr, Richard R., *Schleiermacher on Christ and Religion: A New Introduction*, Scribner's, New York, 1964.
- O'Connor, Edward Dennis (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1958.
- Patterson, Robert L., *The Philosophy of William Ellery Channing*, Bookman Associates, New York, 1952.
- Pelikan, Jaroslav, *From Luther to Kierkegaard: A Study in the History of Theology*, Concordia, Saint Louis, 1950.
- Pelikan, Jaroslav, *Development of Doctrine: Some Historical Prolegomena*, Yale University Press, New Haven, 1969.
- Pelikan, Jaroslav, *The Vindication of Tradition: The Jefferson Lecture for 1983*, Yale University Press, New Haven, 1984.
- Ratté, John, *Three Modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan*, Sheed & Ward, New York, 1967.
- Seeberg, Reinhold, *Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert*, Deichert, Leipzig, 1904.
- Speigl, Jakob, *Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers*, Ludgerus, Essen, 1964.
- Sponheim, Paul Ronald, *Kierkegaard on Christ and Christian Coherence*, Harper & Row, New York, 1968.
- Thomte, Reidar, *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Princeton, 1948.
- Urementa, F. de, *Principios de filosofía de la historia... de Balmes*, Madrid, 1952.
- Walgrave, J.-H., *Newman the Theologian: The Nature of Belief and Doctrine as Exemplified in His Life and Works*, traducere în limba engleză de A.V. Littledale, Sheed & Ward, New York, 1960. Walgrave acordă o atenție specială teoriei dezvoltării.
- Welch, Claude, *In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology*, Scribner's, New York, 1952.
- Welch, Claude, *God and Incarnation in Mid-Nineteenth Century German Theology*, Oxford University Press, New York, 1965.
- White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973.

6. Sobornicitatea Trupului lui Hristos

- Anderson, Gerald H. (ed.), *Christian Mission in Theological Perspective*, Abingdon, Nashville, 1967.
- Baillie, John, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, Columbia University Press, New York, 1956.
- Baum, Gregory, *That They May Be One: A Study of Papal Doctrine (Leo XIII – Pius XII)*, Newman Press, Westminster, Md., 1958.
- Beinert, Wolfgang, *Um das dritte Kirchenattribut: Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*, 2 vol., Ludger, Essen, 1964.
- Bennett, John C. (ed.), *Christian Social Ethics in a Changing World*, Association Press, New York, 1966.
- Berkouwer, Gerrit Cornelis, *The Second Vatican Council and the New Catholicism*, traducere în limba engleză de Lewis B. Smedes, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich., 1965.
- Calvez, Jean Yves, și Ferrin, Jacques, *The Church and Social Justice: The Social Teaching of the Popes from Leo XIII to Pius XII, 1878-1958*, traducere în limba engleză de J.R. Kirwan, Regnery, Chicago, 1961.
- Carlson, Edgar M., *The Reinterpretation of Luther*, Westminster Press, Philadelphia, 1948.
- Congar, Yves M.-J., *The Mystery of the Church*, traducere în limba engleză de A.V. Litdedale, Helicon, Baltimore, 1960.
- Curtis, Charles J., *Söderblom: Ecumenical Pioneer*, Augsburg, Minneapolis, 1967.
- Dillenberger, John M., *God Hidden and Revealed: The Interpretation of Luther's Deus absconditus and Its Significance for Religious Thought*, Muhlenberg Press, Philadelphia, 1953.
- Dulles, Avery, *Models of the Church*, Doubleday, New York, 1974.
- Fouilloux, Etienne, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle*, Le Centurion, Paris, 1982.
- Glick, G. Wayne, *The Reality of Christianity: A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian*, Harper & Row, New York, 1967.
- Goodall, Norman, *The Ecumenical Movement*, Oxford University Press, Londra, 1961.
- Handy, Robert T. (ed.), *The Social Gospel in America*, Oxford University Press, New York, 1966.
- Hebert, Gabriel, *Fundamentalism and the Church of God*, SCM Press, Londra, 1957.
- Hoffmann, Georg, *Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprescht, Göttingen, 1929.
- Hopkins, Charles Howard, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism*, Yale University Press, New Haven, 1940.
- Jaki, Stanislas, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Roma, 1957.
- King, John Joseph, *The Necessity of the Church for Salvation in Selected Theological Writings of the Past Century*, Catholic University of America, Washington, 1960.

- Küng, Hans, *Structures of the Church*, traducere în limba engleză de Salvator Attanasio, Thomas Nelson and Sons, New York, 1964.
- Küng, Hans, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, traducere în limba engleză de Thomas Collins, Edmund E. Tolk și David Granskou, ediție nouă, Westminster, Philadelphia, 1981.
- Lelouvier, Yves-Noël, *Perspectives russes sur l'église: Un théologien contemporain*, Georges Florovsky, Le Centurion, Paris, 1967.
- Levie, Jean, *The Bible, Word of God in Words of Men*, traducere în limba engleză de S.H. Treman, Kenedy, New York, 1962. Un studiu despre *Divino affilante Spiritu*.
- Lindbeck, George H., *The Future of Roman Catholic Theology: Vatican II – Catalyst for Change*, Fortress Press, Philadelphia, 1970.
- Lovejoy, Arthur O., *Essays in the History of Ideas*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1948.
- McNeill, John Thomas, *Unitive Protestantism: The Ecumenical Spirit and Its Persistent Expression*, John Knox Press, Richmond, Va., 1964.
- Minear, Paul S., *Images of the Church in the New Testament*, Westminster Press, Philadelphia, 1960.
- Müller, Reinhart, *Walter Rauschenbusch: Ein Beitrag zur Begegnung des deutschen und des amerikanischen Protestantismus*, E.J. Brill, Leiden, 1957.
- Murray, John Courtney (ed.), *Freedom and Man*, Kenedy, New York, 1965.
- Neuner, Joseph, *Christian Revelation and World Religions*, Burns and Oats, Londra, 1967.
- Outler, Albert C., *The Christian Tradition and the Unity We Seek*, Oxford University Press, New York, 1957.
- Pauck, Wilhelm, *From Luther to Tillich: The Reformers and Their Heirs*, editată de Marion Pauck, introducere de Jaroslav Pelikan, Harper & Row, San Francisco, 1984.
- Pelikan, Jaroslav, *The Riddle of Roman Catholicism*, Abingdon Press, New York, 1959.
- Pelikan, Jaroslav, „Catholic Substance and Protestant Principle Today”, în Jaroslav Pelikan, *Obedient Rebels: Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation* (pp. 159-206), Harper & Row, New York, 1964.
- Pelikan, Jaroslav, *Twentieth-Century Theology in the Making*, traducere în limba engleză de R.A. Wilson, 3 vol., Harper & Row, New York, 1969-1970. Aceste trei volume tratează „Teme de teologie biblică”, „Dialogul teologic: probleme și resurse” și „Ecumenicitate și reînnoire”.
- Pelikan, Jaroslav, „Mary: Exemplar of the Development of Christian Doctrine”, în Jaroslav Pelikan, *Mary: Images of the Mother of Jesus in Jewish and Christian Perspective* (pp. 79-91), Fortress Press, Philadelphia, 1986.
- Philippou, A.J. (ed.), *The Orthodox Ethos*, Holywell Press, Oxford, 1964.
- Rahner, Karl, *Theological Investigations*, traducere în limba engleză de Cornelius Ernst, Helicon Press, Baltimore, 1961-1992. Se poate spune că fiecare capitol din prezentul volum – și câteva din volumele anterioare – arată influența acestor studii istorice și teologice cuprinzătoare.
- Röper, Anita, *The Anonymous Christian*, traducere în limba engleză de Joseph Donceel, Sheed ad Ward, New York, 1966.

- Rouse, Ruth, și Neill, Stephen Charles (eds.), *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, Westminster Press, Philadelphia, 1954.
- Rumscheidt, H. Martin, *Revelation and Theology: An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
- Schlette, Heinz Robert, *Towards a Theology of Religions*, traducere în limba engleză de W.J. O'Hara, Herder and Herder, New York, 1966.
- Schmauch, Werner, *Beiheft zu Ernst Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964.
- Smith, Timothy L., *Revivalism and Social Reform: American Protestantism on the Eve of the Civil War*, Abingdon Press, Nashville, 1957. Originile evangheliei sociale în secolul al XIX-lea.
- Sundkler, Bengt, *Nathan Söderblom: His Life and Work*, Gleerups, Lund, 1968.
- Tavard, George H., *Two Centuries of Ecumenism: The Search for Unity*, Mentor-Omega Books, New York, 1962. Fundalul istoric al Conciliului Vatican II.
- Theisen, Jerome P., *The Ultimate Church and the Promise of Salvation*, St. John's University Press, Collegeville, Minn., 1976.
- Visser't Hooft, W.A., *The Background of the Social Gospel in America*, Willink, Haarlem, 1928.
- Watt, Louis, *A Handbook to Rerum Novarum*, Catholic Social Guilds, Oxford, 1941.
- Wellek, René, *Concepts of Criticism*, Yale University Press, New Haven, 1963 [ed. rom.: *Conceptele criticii*, traducere de Rodica Tiniș, Editura Univers, București, 1970].
- Zernov, Nicolas, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Harper & Row, New York, 1963.

Index

Biblic

Facerea		Cintarea Cintărilor	
1-3	238, 275	4,9	186
1,1	238	Isaia	
1,26-27	240	1,1	278
2,7	242	7,9	265
2,21-22	120	21,9	67
5,24	259	45,15	221
22,1-19	142	53	142
22,2	225	Ieremia	
30,37-42	278	31,31-34	188, 230
49,10	125, 157, 230	Înțelepciunea lui Solomon	
Ieșirea		10,10	206
3,14	156, 174, 230	Matei	
20,4	73	4,1-11	109
Iosua		5	197
10,12-14	278	5,13	309
1 Regi		5,48	189
28,7-25	117	6,33	179
2 Regi		7,12	149, 197
2,11	259	7,29	165
Iov		9,22	194
28,12-13 (Vulg.)	203	11,12	250
Psalmi		11,30	284
22,1	146, 185	12,27	271
45,13 (Vulg.)	352	12,31	204
50	201	13,31-32	304
50,5	201, 243	16,16	298
50,6	201	16,18-19	70, 119, 217, 280, 283, 304, 343
Proverbe		16,28	146
8,15	256	18,17	343
Eclesiastul		18,18	252
5,1	94	20,1-16	165
		20,26-28	174
		21,1-11	146
		22,21	256
		22,37-40	149

22,42	246	10,16	67
23,2-3	177	10,35	119, 318
24,36	146, 259	13,23	232
25,32-33	67	13,35	148
25,41	194	14,6	355
26,38	185	15,5	92
26,39	146	15,15	180
26,69-75	201	17,11	280
28,19-20	135, 138, 280, 351	17,21	336
		18,15-27	201
Marcu		18,36	253, 256
1,14-15	257	20,22	102
3,29	204	20,30	209
3,33	187	20,31	209
7,8	286	21,22	146, 259
10,38-39	146		
14,61-62	146	Faptele Apostolilor	
14,66-72	201	3,21	159
15,34	185	4,12	353
		9,15	130
Luca		15,6-29	301
1,28 (Vulg.)	90	15,28	280
1,38 (Vulg.)	90, 186	17,22-31	153, 266
2,1	78	17,26	242-243
2,2	136	17,28	153, 226
2,19	302	24,5	297
2,35	187		
2,52	304	Romani	
10,27	149	1,5	194
15,21	201	1,19-20	222, 350
17,21	178, 181, 187, 254,	3,23	244
	336	5,5	204
18,8	215	5,12	243
19,2-5	272	6,14	90
22,32 (Vulg.)	279	7,23	190
22,38	344	8,4	203
22,54-62	201	8,16	205
23,43	201	9-11	157, 354
		9,5	231
Ioan	231, 253	10,4	199
1,1-14	53, 139, 259	10,9-10	80
1,9	353, 355	11,26	157, 319
1,49	116	11,33	151
2,1-11	111	12,6	84
2,4	187	16,17	170
3,30	148	16,26	194
4,23-24	204, 220		
5,39	318	1 Corinteni	
7,17	193	1,22	111
8,9	199, 341	1,24	207

2,7	118	3,16	231
2,10-11	175	2 Timotei	253
7,25	119	1,13	57
10,17	323	3,16	120, 172, 231, 276, 278, 318
11,7	240	4,2	332
11,19 (Vulg.)	84, 298	Tit	253
11,28	201	1,7	101-102
11,29	323	3,10	84, 297
15,24-28	159-162, 258	Evrei	145
15,50	558	1,3	240
2 Corinteni		9,15	91
3,3	211	10,25	181
4,4	240	11,1	342
5,16	246	11,6	153
5,19	182	12,24	91
Galateni		Iacov	194
2,20	182	1,27	309
5,6	194	2,18-19	194
5,20	84	2,14	248
6,10	61	3,9	240
Efeseni		1 Petru	
2,21-22	351	3,4	168
5,31-32 (Vulg.)	115, 321	2 Petru	202
Filipeni		1,4	202
2,5-11	139, 146, 174, 186, 206	1 Ioan	
3,14	193	1,8	190
4,8	150	2,20	210
Coloseni		2,27	210
1,15	240	3,9	190
1 Tesaloniceni		5,4	298
5,5	62	5,7	137, 231
2 Tesaloniceni		Iuda	
3,6	286	1,19	84
1 Timotei	231, 253	Apocalipsa	67, 138, 209, 232
1,15	119	14,6-7	130
2,1-4	94, 353	14,8	67
3,2	101-102	18,2	67
3,15	70, 179	22,17	92

General

(Ca și cele din volumele anterioare, acesta este un index ce are în vedere doar textul cărții, nu și notele de pe margine. De aceea, numărul de trimiteri la text nu indică frecvența citării în note.)

A

Abélard, Pierre, m. 1141, teolog și dialectician 151
 Adam. *Vezi* Om
 Alegorie. *Vezi* Scriptura
 Ambrozio, m. 397, episcop al Milanului 192
 Amort, Eusebius, m. 1775, Augustinian din Bavaria 77, 153, 196
 Anabapțiști 321, 330
 Androustos, Chrēstos, teolog ortodox grec din secolul XX 334
 Angelus Silesius [Johannes Scheffler], m. 1677, convertit la romano-catolicism, poet și polemist 80
 Anglia, Biserica ~ 63, 96, 127-128, 311-312. *Vezi și* Cartea de rugăciuni, Burnet, Gilbert; Jewel, John; Cele 39 de articole
 Anselm, m. 1109, arhiepiscop de Canterbury 143-144, 228, 247-249, 265-266, 325. *Vezi și* Hristos, lucrarea lui ~, definită ca satisfacție
 Antonie, m. 356, eremit egiptean 112
 Apocalipticism. *Vezi* Eshatologie
 Apocrife. *Vezi* Scriptura, canonul ~
 Apofatism, teologie negativă 221
 Apolinarie, m. cca 390, episcop de Laodicea, și Apolinarism 140, 245
 Apologetică, și apologeți 152-155, 164, 174, 189, 207, 216, 222-225, 237, 268. *Vezi și* Filozofie; Rațiune; Religii, necreștine
 Apostoli, și apostolicitate. *Vezi* Crezul Apostolic; Episcopi; Biserica, definită ca apostolică; Petru; Pavel; Scriptură (inclusiv Indicele biblic)
 Arianism. *Vezi* Arie
 Arie, m. cca 336, preot din Alexandria, ~ și Arianism 119, 129, 135
 Arminius, Jacob, m. 1609, teolog reformat olandez, ~ și Arminianism 80, 86-87, 94, 144. *Vezi și* Dort, Sinodul de la ~

Arnold, Gottfried, m. 1714, teolog protestant și istoric bisericesc 66
 Atanasie din Paros, m. 1813, teolog ortodox grec 72
 Atanasie, m. 373, patriarh al Alexandriei 82, 112, 233, 239, 292-293
 Ateism 114, 148, 153, 211, 220. *Vezi și* Apologetică; Dumnezeu; Rațiune; Superstiție
 Augustin, m. 430, episcop de Hippo Regius 59, 88, 93, 131, 159-162, 188
 - doctrina despre: relația Bisericii cu Evangelia 118, 293; creație 121; Dumnezeu și suflet 174; har 85-86, 243, 293; omul, definit ca chip al lui Dumnezeu Treime 245-246; omul definit ca păcătos 243, 293; minuni 113, 271; predestinare 93; rațiune 345; Scriptură 350-351; tradiție 293; „virtuți” 199
 - scrieri ale lui: *Cetatea lui Dumnezeu* 53, 126; *Confesiuni* 209; *Despre Treime* 234
 Autoritate 117-122, 133, 151, 165, 210, 260, 268, 273-283, 318, 326, 328, 349-351. *Vezi și* Biserica; Crezuri și mărturisiri; Conciliu; Papă; Scriptura; Tradiție; Cuvîntul lui Dumnezeu
 Avraam 225, 234, 354
 Avvakum, m. 1682, conducător al staroveriților ruși 82, 106

B

Babel, ca denumire a Bisericii 67
 Bapțiști 61, 95. *Vezi și* Anabapțiști
 Barth, Karl, m. 1968, teolog reformat 54, 321, 324-326
 Basel-Ferrara-Florența, Conciliul de la ~, din 1431-1449 100, 177, 244, 334
 Baur, Ferdinand Christian, m. 1860, teolog protestant și istoric bisericesc de la Tübingen 58, 262, 307

Bengel, Johann Albrecht, m. 1752, erudit
biblist luteran 137, 173

Bernard, m. 1153, abate de Clairvaux 165,
213, 294

Billuart, Charles-René, m. 1757, conducă-
tor provincial dominican și expozitor
al lui Toma de Aquino 192

Biserica și statul 124, 253, 256, 326, 337,
340, 343-344, 354. *Vezi* și Constantin;
Lege; Societate

Biserică 64-74, 148, 307-356.

Vezi și Autoritate; Hristos; Conciliu;
Individual; Scriptura; Tradiție

– una, sfântă, catolică și apostolică 314,
355: una 68, 254, 316, 323, 326-336,
352; sfântă 95, 190, 352 (*Vezi* și Mora-
litate); catolică 65, 280, 313-314, 317,
328; apostolică 274, 279, 288

– definită ca: articol de credință 326;
constituită prin botez 321; trup al lui
Hristos 304, 325-326, 346; mireasă a
lui Hristos 325, 352; aleasă 179; în-
temeiată de Hristos 317, 343; nu poate
fi învinsă 279; infailibilă 274, 279, 323
(*Vezi* și Concilii; Papă; Tradiție); ade-
văratul Israel 229-230 (*Vezi* și Iudaism);
împărăția lui Dumnezeu 252, 279, 317,
343-345 (*Vezi* și Împărăție); singurul
loc al mântuirii 279; făcută vizibilă prin
cuvânt și taine 94, 321-322; maică 65;
popor al lui Dumnezeu 279, 325, 352;
premisă a evangheliei și apărătoare a
Scripturii 119, 279, 290, 293, 317-318;
primară 67, 126, 128, 135, 192, 203,
264, 267, 269, 318, 320, 335-336, 342;
societate supranaturală 279, 346; re-
prezentată simbolic de căsătorie 321

Biserici catolice răsăritene 319, 352

Boethius, m. cca 524, consul roman și filo-
zof creștin 151

Bonifaciu VIII, m. 1303, papă 133, 344

Bossuet, Jacques Benigne, m. 1704, pre-
dicator și episcop romano-catolic de
Meaux 68, 89

Botez 95, 288, 291, 314, 321, 334, 352

Botez, al copiilor 91, 291, 321

Bradwardine, Thomas, m. 1349, arhiepiscop
de Canterbury 86

Bunyan, John, m. 1688, predicator englez
și literat 85-97, 184, 198

Burnet, Gilbert, m. 1715, episcop de
Salisbury 64, 93, 99, 153, 300

C

Calcedon, Conciliul de la ~, din 451 133,
139, 141, 144, 165, 279, 282, 348

Calvin, John, m. 1564, reformator franco-
elvețian, ~ și Calvinism 92, 131, 159,
242, 319

Campbell, Alexander, m. 1866, fondatorul
ordinului Ucenicii lui Hristos 273, 290,
336

Cartagina 314

Cartea Concordiei, colecție de scrieri confe-
sionale luterane, din 1580 80-81, 169,
299

Cartea de rugăciuni, tipic anglican 335

Catehismul de la Heidelberg, confesiunea
reformată a 80, 335

Căință 182, 200-202, 206

Căsătorie 115, 241, 321

Cele 39 de articole, confesiune principală
a Bisericii Angliei din 1563 63-65, 80-
81, 93, 99, 168, 299-300, 311, 335

Channing, William Ellery, m. 1842, preot
și teolog unitarian american 224, 230,
263

Chillingworth, William, m. 1644, teolog
anglican 69, 291

Chipul lui Dumnezeu. *Vezi* Hristos; Om;
Maria

Chiril, m. 386, episcop al Ierusalimului
296

Chiril, m. 869, și Metodiu, m. 885, apos-
toli ai slavilor 313

Ciprian, m. 258, episcop al Cartaginei
177, 254, 334

Clement din Alexandria, m. cca 215, con-
ducător al „școlii catehetice” 128-129,
192

Coleridge, Samuel Taylor, m. 1834, poet
englez și teolog laic 213, 217, 261, 265

Comisia Biblică Pontificală 278

Conciliu 72, 133, 270, 280, 282, 288, 298,
348. *Vezi* și Biserică; Papă; numele
conciliilor particulare

Conciliul Vatican I, din 1869-1870 256,
280-283

- despre infailibilitatea papală 281-283, 288-289, 310; despre inspirație 277; despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu 154, 222; despre sursele revelației 291
 - Conciliul Vatican II, din 1962-1965 320, 332, 334-335, 344, 347-356
 - Conferința mondială pe tema misionarismului, Edinburgh, 1910 331
 - Conferințele Gifford 222, 353
 - Confesiunea belgiană*, mărturisire reformată de credință din 1561 80
 - Confesiunea de credință de la Westminster*, declarația credinței reformate în Anglia, din 1647 168, 299
 - Confesiunea de la Augsburg*, declarație luterană de credință din 1530 57, 69, 80, 86, 95, 169-173, 202, 204, 209, 299-300, 327, 335
 - Confucius (K'ung Ch'iu), m. 479 î.H., înțelept chinez 155
 - Consiliul Federal al Bisericii 312
 - Constantin I, m. 337, împărat roman 127, 209, 269, 321, 338, 340; Donația lui ~, fals medieval 126
 - Constantinopol 62, 126, 156, 279, 326, 333
 - Constantinopol, Al doilea Conciliu de la ~, din 553 129
 - Constantinopol, Al Treilea Conciliu de la ~, din 681 165, 281-282. *Vezi și* Honoriu I
 - Constantinopol, Primul Conciliu de la ~, din 381 168. *Vezi și* Crezul niceo-constantinopolitan
 - Conștiință. *Vezi* Om, definit ca înzestrat cu conștiință
 - Continuitate și schimbare în doctrină 123-124, 268, 285-286, 305-310, 312, 330, 335. *Vezi și* Dezvoltare a doctrinei; Istoria dogmei și a doctrinei; Pluralism și diversitate în doctrină
 - Controversa bangoriană în Biserica Angliei 64, 103
 - Convertire 183, 255. *Vezi și* Experiență; Individual
 - Creație 73, 91, 110, 121, 229-239, 341. *Vezi și* Dumnezeu; Om, definit ca fiind creat
 - Credință și Ordine* 327, 349
 - Credință, definită ca: consentiment 78; nu doar istorică 207; îndreptătoare 194; legătura dintre suflet și Dumnezeu 182; ascultare 195; îndreptată înspre înviere 273; încredere 78, 342; judecată de valoare 267; lucrătoare prin iubire 194
 - Crezul Apostolic 81-82, 229, 239, 298, 314, 321. *Vezi și* Crezuri și mărturisiri
 - Crezul atanasian 82, 298. *Vezi și* Crezuri și mărturisiri
 - Crezul niceo-constantinopolitan 82, 298, 314. *Vezi și* Crezuri și mărturisiri; *Filioque*
 - Crezuri și mărturisiri 80-82, 167, 298-300. *Vezi și* numele fiecărui crez și mărturisire
 - Cuvîntul lui Dumnezeu 94, 172, 211, 275, 332, 348
- ## D
- Dante Alighieri, m. 1321, poet italian 53
 - Declarația de la Barmen, A doua*, din 1934 316, 340, 350
 - Declarația de la Barmen, Prima*, din 1934 316
 - Declarația de la Savoy*, mărturisirea congregaționalistă de la 1658 80
 - Deism 62-63, 129
 - Dezvoltare a doctrinei 57, 59, 148, 291-293, 301-308, 324, 344, 354. *Vezi și* Continuitate și schimbare; Doctrină; Dogmă; Istoria doctrinei și a dogmei; Tradiție
 - Diferențe între Răsărit și Apus 71-73, 77, 103, 313-314, 333: Biserica 319; concilii 280; dogmă și crez 168; Euharistie 96, 322; istorie 126; Maria 307; păcat 307; tradiție 288. *Vezi și* Biserica; Conciliu; Euharistie; *Filioque*; Papă; Tradiție
 - Dionisie, Pseudo-Areopagitul, cca 500, teolog mistic 74, 126, 287
 - Doctrină. *Vezi și* Continuitate și schimbare; Crezuri și mărturisiri; Dezvoltare a doctrinei; Dogmă; Istoria doctrinei și a dogmei; Pluralism
 - 57, 75-85; definiția 167, 170, 212; ca factor de dezbinare 327; istoricizată 262; neglijată sau lipsită de importanță 104-106, 194, 196-197, 214, 216

Dogmă 78, 139-140, 179, 240, 250, 295-300. *Vezi* și Doctrină; Istoria doctrinei și a dogmei

Döllinger, Johann Joseph Ignaz von, m. 1890, istoric al Bisericii Romano-Catolice și opozant al Conciliului Vatican I 283

Donatism, sectă nord-africană rigoristă 190

Dort [Dordrecht], Sinodul de la ~, conciliu al Bisericii Reformate din Olanda, din 1618-1619 86, 182

Dostoievski, F.M., m. 1881, scriitor rus și teolog laic 109, 224, 337

Dovezi ale existenței lui Dumnezeu. *Vezi* Apologetică

Dreptate. *Vezi* Dumnezeu; Îndreptățire; Lege

Drey, Johann Sebastian, m. 1853, profesor romano-catolic de teologie la Tübingen 270, 301-308

Dualism 225. *Vezi* și Răul

Duhul Sfânt 116, 166, 172, 175, 180, 203-212, 234, 275. *Vezi* și Biserica; *Filioque*; Scriptura, definită ca inspirată; Treime; Cult

Dumnezeu 218-228. *Vezi* și Apologeți; Hristos; Creație; har; Duh Sfânt; Treime

- atributele, definit ca: caracterul absolut și imposibilitatea 153-155, 246-247; personalitatea 236, 242; dreptatea 143, 247-249; dragostea 248; mila 143-144, 228; providența 154; voință anterioară și ulterioară 160

Duns Scotus, Ioan, m. 1308, teolog franciscan britanic 84, 186, 202, 244

Durand, Barthélemy d'Antibes, m. 1720, franciscan francez 88

E

Economie, intervenție divină în istorie, diferită de teologie, doctrina naturii divine 72-73, 83, 204-205, 235-236, 239-240, 334

Edwards, Jonathan, m. 1758, teolog reformat din New England 105, 183, 198, 202, 206, 342

Elenizarea creștinismului 139, 151, 234

Ely, Richard T., m. 1943, economist american și reprezentant al evangheliei sociale 341

Emerson, Ralph Waldo, m. 1882, scriitor și teolog american 55-56, 231, 237

Epifanie, m. 403, episcop de Salamina 104, 124, 135, 240, 298

Episcopi 125, 312, 314. *Vezi* și Biserică; Slujire; Ordine, sfinte, și hirotonire; Taine

Erasmus, Desiderius, m. 1536, umanist și erudit 136

Erezie 83-84, 124-126, 193, 245, 298. *Vezi* și numele fiecărei erezii și eretic

Esență, căutarea 147-162, 166, 263

Eshatologie 251, 253, 259-260, 267. *Vezi* și Hristos; Mintuire, definită ca universală

- componentele: Antihrist 127; apocaliptic 259-260, 318-319; moarte 91; iad 78; nemurire și înviere 115, 153-155; împărăția lui Dumnezeu 257-260, 345; mileniu 70, 128; purgatoriu 73, 129, 134, 288

Euharistie 85, 320, 322. *Vezi* și Biserică; Taine

- definită ca: eshatologică 346; comuniune 322; intercomuniune 78-79, 323; taină 151, 323; prezență reală 100, 134, 294, 322; reală și spirituală 322; nu este subiect al rațiunii 151; esențială pentru celelalte taine 322; jertfă 270, 322; comunicată prin tradiție orală 134; transsubstanțiere 99, 237, 294

Eusebiu, m. cca 340, episcop de Cezareea 118, 138

Evoluție 238, 241-244, 251, 271, 278. *Vezi* și Dezvoltarea doctrinei; Om, definit ca fiind creat

Experiență 100, 118, 203-212, 235, 313, 318. *Vezi* și Simțăminte; Religie internă

F

Felbinger, Jeremias, b. 1616, teolog cu influențe siciniene din Silezia 76

Fénelon, François de Salignac de la Mothe, m. 1715, arhiepiscop de Cambrai 102, 173, 178, 184, 188, 196

Filioque 72, 135, 171, 234, 288, 307. *Vezi și* Duhul Sfânt; Treime
 Fotie, m. 895, patriarh al Constantinopolului 71, 86, 269

Francke, August Hermann, m. 1727, conducător al pietismului 67, 102, 120, 137, 181, 188, 195

Frații moravi 103, 168, 190. *Vezi și* Zinzendorf

Fundamentele, simpozion liberal anglican 217, 260, 347

G

Gazzaniga, Pietro-Maria, m. 1799, teolog dominican italian 178

Gerson, Jean le Charlier de, m. 1429, cardinal și cancelar al Universității din Paris 208, 252

Gibbon, Edward, m. 1794, istoric al Romei 264

Gladden, Washington, m. 1918, conducător al curentului evangheliei sociale 343

Gnosticism 287, 292

Goethe, Johann Wolfgang von, m. 1832, scriitor german 53-56, 113

Grațian, m. cca 1159, sistematizator al legii canonice 119. *Vezi și* Lege, canon

Grignion de Montfort, Louis Marie, m. 1716, predicator și teolog marian 203

Grigore de Rimini, m. 1358, teolog augustinian 228

Grigore Palama, m. 1359, călugăr și teolog mistic 74, 228

Grigore, m. 389, născut în Nazianz, teolog și retor 84, 104

Grigore, m. cca 395, episcop de Nyssa 161, 247, 258

Grundtvig, Nikolai Fredrik Severin, m. 1872, teolog olandez și predicator 253, 275, 315

H

Har 68, 85-98, 133, 145, 292, 307-308

- definit 90, ca: eficient și suficient 88; obișnuință 185; irezistibil 182; comunicat prin mijloacele harului 94-98

Harnack, Adolf von, m. 1930, istoric bisericesc german 54: despre Părinții

Bisericii 328; dogmă 296-297; Biserica Răsăriteană 328; esența creștinismului 263, 347; liturghie și doctrina 294; Vechiul Testament 318

Hefele, Karl Joseph, m. 1893, profesor romano-catolic la Tübingen și episcop de Rottenburg 281-282

Herrmann, Wilhelm, m. 1922, profesor de teologie la Marburg 219, 223

Hoadly, Benjamin, m. 1761, episcop de Bangor și alte dioceze 64-65, 103

Holl, Karl, m. 1926, profesor protestant de istorie a Bisericii la Tübingen și Berlin 319

Homiakov, Alexei, m. 1860, teolog ortodox rus laic 313

Honoriu I, m. 638, papă 71, 119, 133, 270, 281

Hrisostom, Ioan, m. 407, patriarh al Constantinopolului 170, 192

Hristocentrism 138, 185

Hristos. *Vezi și* Biserica; Maria; Mîntuire; Treime

- persoana lui ~ 76, 136-147, 268, definit ca: Mire 138, 165, 175, 179; divin 148; Iisus cel istoric 136-147; *homoousios* 82, 234; smerit și preamărit 146, 246; Logos întrupat 110, 116, 136, 318; chipul lui Dumnezeu 239, 245; infailibil 279; judecător 138 (*Vezi și* Eshatologie); Dătătorul legii 138 (*Vezi și* Lege); Domn 351; omul adevărat și universal 139-140, 241; Mijlocitor 138, 143, 263; Mesia 122, 157, 165; Răscumpărător 138, 145, 297; Mîntuitor personal 138-139, 148; Al doilea Adam 246-247; Fiul lui Dumnezeu 138 (*Vezi și* Treime); două lucrări (energii) 140; două voințe 140, 165, 282; ubicuu 69, 139

- viața lui ~ 146, 267: nașterea 111, 272 (*Vezi și* Maria); minuni 111-113, 146; învățături 140, 147-148, 165, 263, 343; apocaliptic 259-260, 267, 318-319, 346; mesajul împărăției lui Dumnezeu 146, 161, 317; schimbarea la față 166, 208, 257; suferința și moartea 146, 156 (*Vezi și* Hristos, lucrarea lui ~); învierea 111, 136, 146, 245, 273

- lucrarea lui ~ 141-147, 297, 307-308, 324, 342 (*Vezi și* Mîntuire), definită ca: acceptație 144; întemeietorul și Capul

Bisericii 138, 280, 343; exemplu de urmare 195-196; mîntuirea prin merit 141-142, 144, 149; profet, preot și rege 138, 171, 342-343; reconcilierea 249, 297; mîntuirea 138, 145, 342-343; revelația omului către om 246; jertfă 142-144, 249, 297; satisfacție 143-145, 149, 166, 228, 297

Hus, Ian, m. 1415, teolog ceh și reformator, ~ și husiții 93, 103, 165

I

- Ieronim, m. 420, traducător al Bibliei și teolog monah 118, 136
- Ilarie, m. 367, episcop de Poitiers 81, 84
- Iluminism 108, 164, 264, 304
- Imagini (icoane) 73-74, 168, 307
- India de Sud, Biserica din ~ 312
- Individual și individualism 179, 255, 315-316
- Indulgențe 100, 123
- Infaibilitate 273-283. *Vezi și* Biserică; Papă; Scriptură
- Inocențiu XI, m. 1689, papă 87
- Ioan al XXIII-lea, m. 1963, papă 348
- Ioan al XXII-lea, m. 1334, papă 71
- Ioan Scotus Eriugena, m. cca 877, teolog filozof 237
- Ioan, apostolul 145. *Vezi și* Indexul biblic
- Ioan, m. cca 749, născut la Damasc 240, 307
- Irineu, m. cca 200, episcop de Lyons 66, 128, 247, 282, 292, 309-311
- Islam 156, 355
- Ispășire. *Vezi* Hristos, lucrarea lui ~; Mîntuire
- Israel. *Vezi* Iudaism
- Istoria doctrinei și a dogmei 58, 123-124, 232, 262, 295-308. *Vezi și* Continuitate și schimbare; Dezvoltare a doctrinei
- Istorie 122-136, 205, 264-273: ~ ca mijloc de a descoperi esența creștinismului 147, 262; ~ și experiența 165; ~ și studiul Scripturii 74, 268, 277; ~ și tradiția 288-289
- Istorie și istoriografie 265, 288, 304: metoda istorică 269, 329; periodizare 127, 269-270, 307-308, 321, 340
- Iudaism, relația creștinismului cu ~: 156-157, 229-230, 268, 318, 325, 354-355; despre istorie 266-267; icoane 307; Iisus 140, 142, 146-147, 156, 318; monoteism 225, 229-230; Dumnezeu personal 227; tradiție 287, 290
- Iustin Martirul, m. cca 165, apologet 128
- Iverach, James, m. 1922, profesor la Aberdeen 251-252

Î

- Împărăția lui Dumnezeu 179, 250, 337, 342-347. *Vezi și* Hristos, viața lui ~; Biserică; Eshatologie
- Închinare (cult). *Vezi și* Biserică; Crezuri și mărturisiri; Euharistie; Taine; Cuvîntul lui Dumnezeu
- autoritatea 96, 179, 226, 294, 319-320, 352
- componente: lectura Bibliei 180-181; *Cartea de rugăciune* 335; cult public și privat 97-107, 181; cultul Sfintei Inimi a lui Iisus 165-166, 171; epicleză 96, 319; evlavie euharistică 100; icoane 73-74; rugăciune 99, 178-179; predicare 118, 332, 351 (*Vezi și* Cuvîntul lui Dumnezeu)
- și răscumpărarea 297; centralitatea 320; continuitatea 62; ca expresie a Bisericii 254, 351; istoria 124, 270; și preocuparea pentru problemele sociale 338; în duh și adevăr 178, 204, 220; în secolul XX 332
- Îndreptățire: ~ și dezvoltarea doctrinei 305, 330; ~ ca diferență între romano-catolicism și protestantism 250; ~ în Biserica primară 128; ~ ca esență a creștinismului 148; ~ prin credință sau prin credință și fapte 182, 185; ~ definită ca atribuire 143, 248; relația cu dreptatea 345; ~ la Ritschl 249; ~ și îndumnezeirea 176
- Îngeri, doctrina despre 298

J

- Jamieson, John, m. 1838, predicator scoțian și lexicograf 164
- Jansen, Cornelius [Cornelius Jansenius cel Tînăr], m. 1638, teolog la Louvain

episcop de Ypres, ~ și Jansenism 70, 87-88, 160

Jewel, John, m. 1871, episcop de Salisbury 64-74

K

Kant, Immanuel, m. 1804, filozof protestant german 57, 152, 161, 163, 195

Keble, John, m. 1866, teolog anglican și conducător al Mișcării de la Oxford 215, 256-257, 274, 295

Kierkegaard, Søren Aaby, m. 1855, filozof danez 54, 225, 261

L

Lacordaire, Henri Dominique, m. 1861, dominican francez 260

Lamennais, Felicité Robert de, m. 1854, apologet francez 256-257, 284, 293

Lange, Joachim, m. 1744, teolog pietist 184

Law, William, m. 1761, scriitor anglican spiritual 98-107, 191, 194-197

Legământ 91, 97, 126

Lege. *Vezi* și Hristos; Biserică și stat; Îndreptățire

— legea canonică 70-71; legea lui Hristos 342; lege și evanghelie 182-183, 189, 197-199, 345; legea mozaică 91-92, 158, 199; lege și normă 198-199; lege naturală 339

Leon al XIII-lea, m. 1903, papă 302

Leon I, m. 461, papă 282

Lessing, Gotthold Ephraim, m. 1781, gânditor german și scriitor 123, 140, 156

Liguori, Alphonsus Maria de, m. 1787, adept al teoriei ispășirii 186

Logomahie 84

Lucrare [energie]. *Vezi* Hristos

Lumină, necreată 74

Luther, Martin, m. 1546, reformator german ~ și luteranismul 59, 130, 193, 269-270, 319

— ca biblist 137; despre sclavia voinței 87, 241-242; despre Biserică și unitate 68, 319; abolirea tainei mărturisirii 100-101; despre concilii 280-281; despre creație 239; despre Euharistie 100-101, 131, 322; despre experiență 192; Iudaism

157; despre lege și evanghelie 198; despre păcatul strămoșesc 85, 91-92, 243

Lydda-Diospolis, sinodul de la ~, din 415 86

M

Maimonide, Moses, m. 1204, filozof evreu 157

Maniheism 89

Maria 111, 179, 186-187, 307, 355. *Vezi* și Hristos; Mintuire

— definită ca: ridicată la ceruri 77, 187, 294, 306; centrală pentru viața creștină 196; concepută imaculat 77, 186, 244, 306, 310; dezvoltare a doctrinei 302; mijlocitoare 187, 263; *Theotokos* (Maica lui Dumnezeu) 111, 186, 307; Fecioară 111, 272

Maurice, Frederick Denison, m. 1872, teolog anglican 300

Medieval, și Evul Mediu 216, 269

Melanchthon, Philip, m. 1560, reformator german 149

Merit 92, 141-142

Mijlocire, istorică, ca principiu 263-273. *Vezi* și Hristos; Maria

Milton, John, m. 1674, poet și teolog englez 75-85

Minuni 110-113, 122, 164, 207, 263, 271-273

Mirungere, 46. *Vezi* și Botez; Taine

Misiuni 158, 255, 331, 352. *Vezi* și Apologetică; Religii, necreștine

Misiuni de regîndire, „cercetarea laicilor” 353

Mișcarea de la Oxford 252, 285

Mit 239, 241-244, 246, 272, 275-276

Mintuirea. *Vezi* și Hristos, lucrarea lui ~; Biserică; Har

— definită ca: îndumnezeire 202, 245, 297; sfințenie 195; desăvîșire 188-203; sfințire 193-194; universală 129, 159-162, 258-259

Modern, definit ca ~ 55

Modernism 323, 347

Möhler, Johann Adam, m. 1838, profesor romano-catolic la Tübingen 221, 233, 261, 293, 315

Molina, Louis, m. 1600, ~ și Molinism 87
 Monoteism 156, 355. *Vezi* și Hristos;
 Dumnezeu; Iudaism; Treime
 Montalembert, Charles René Forbes, m.
 1870, scriitor francez 262, 293
 Moralitate și doctrină 97-107, 148, 192,
 194, 197-198, 208, 224
 Münscher, Wilhelm, m. 1814, profesor pro-
 testant din Marburg 296

N

Nemurire. *Vezi* Apologetică; Eshatologie;
 Om
 Newman, John Henry, m. 1890, convertit
 de la anglicanism la romano-catolicism
 și cardinal 55-57, 128, 227, 233, 288-
 -289, 292-308
 Niceea, al Doilea Conciliu de la ~, din 787
 71
 Niceea, Primul Conciliu de la ~, din 325
 70, 139-140, 168, 234, 305. *Vezi* și Cre-
 zul niceo-constantinopolitan
 Novațian, m. cca 258, presbiter roman
 190

O

Omul. *Vezi* și Hristos; Creație; Evoluție;
 Har; Îndreptățire; Mintuire
 - definit ca: subiect al sclaviei 86-87, 241-
 -242; înzestrat cu conștiință 199-201,
 204, 224-225, 318; creația specială 239-
 -245; liber 160, 239-242; chip al lui
 Dumnezeu 239-249, 355; nemuritor
 115, 153-155, 272-273; microcosmos
 241; păcătos 85, 92, 242-244, 292, 307;
 avînd o unică origine 242-244, 286-
 -287, 341; suflet 161, 174-188; voință
 și intelect 193
 Ordine, sfinte ~, hirotonie 101-102, 334.
Vezi și Episcopi; Slujire; Taine
 Origen, m. cca 254, teolog și erudit din
 Alexandria, ~ și Origenism 59, 70, 76,
 124, 129, 159-162, 233, 249, 258
 Ortodoxie, Sărbătoarea ~ 61, 214

P

Paley, William, m. 1805, apologet angli-
 can al creștinismului 227-228

Panteism 236-239
 Papă. *Vezi* și Autoritate; Biserică; Petru;
 Roma
 - autoritatea 326; infailibilitatea 69-71,
 77, 119, 133-134, 270, 281-283, 310;
 primul 133-134
 Pascal, Blaise, m. 1661, teolog și filozof
 francez 183
 Patriarhi 72, 281, 314
Patrularatul luteran de la Lambeth, pro-
 punere anglicană pentru reunificarea
 Bisericilor, din 1888 310-312
 Pavel, apostolul 145, 318, 324. *Vezi* și In-
 dexul biblic
 Pelagius, m. după 418, călugăr din Brita-
 nia sau Irlanda, și Pelagianismul 83,
 86, 91, 243
 Pentarhie 72, 281, 314
 Periodizare. *Vezi* Istoriografie
 Petru Lombardul, m. 1160, „Autorul Sen-
 tențelor” și episcop de Paris 84
 Petru Mogila, m. 1646, mitropolit ortodox
 de Kiev 80
 Petru, apostolul 201-202, 280, 286. *Vezi* și
 Indexul biblic; Roma
 Pietism 87, 102, 331. *Vezi* și Francke;
 Spener; Zinzendorf
 - despre autoritate 117-118; critica 106,
 255; despre iudaism 157; despre lege
 și evanghelie 199; ~ și raționalismul
 131; ~ și erudiția 137
 Pius al IX-lea, m. 1878, papă 214, 244,
 306, 344
 Pius al VII-lea, m. 1823, papă 215
 Pius al VI-lea, m. 1799, papă 215
 Pius al XII-lea, m. 1958, papă 243-244,
 306, 326, 329, 350
 Pius al XI-lea, m. 1939, papă 334, 337
 Pius al X-lea, m. 1914, papă 323, 347
 Platon, m. 347 î.H., filozof grec, ~ și Plato-
 nism 114
 Pluralism și diversitate în doctrină 106,
 129, 135, 147-148, 344
 Pocăință 100-101, 144. *Vezi* și Căință
 Poirer, Pierre, m. 1719, teolog protestant
 francez 77, 164, 196
 Polemică 105-106, 124, 320
 Predestinație 93-94, 116, 152, 160, 182
 Preoție, universală, a credincioșilor 352.
Vezi și Slujire

Principiile fundamentale, manifest protestant conservator 217, 260, 347, 350
 Progres, ideea de ~ 250-252, 346
 Prokopovic, Feofan, m. 1736, arhiepiscop de Pskov și Novgorod 71
 Providență 154. *Vezi* și Dumnezeu
 Purtare de grijă, în legătură cu creația 239
 Pusey, Edward Bouverie, m. 1882, conducător al Mișcării de la Oxford 54, 285-286

Q

Quesnel, Pasquier, m. 1719, teolog janse-
 nist 84, 87, 106

R

Radbertus, Paschasius, m. 865, călugăr benedictin de la Corbie 134
 Rascol. *Vezi* Staroveri
 Ratramnus, m. 868, călugăr benedictin la Corbie 134
 Rațiune, revelația și ~ 151, 222-223, 266, 328. *Vezi* și Apologetică; Revelație
 Rauschenbusch, Walter, m. 1918, profesor la Rochester 337-343
 Răscumpărare. *Vezi* Hristos, lucrarea lui ~ Răul 114, 226
 Reforma 104, 130-132, 220, 235, 270, 314, 329
 Reimarus, Hermann Samuel, m. 1768, critic radical 140, 146-147, 157-158, 259
 Religia, definită ca 213, 219-221
 Religie interioară 115, 167, 173, 176-179, 211, 219-220. *Vezi* și Simțiri; Experiență; Duh Sfânt
 Religie naturală și teologie naturală 149-155, 174, 222-223, 339, 350. *Vezi* și Apologetică
 Religii, necreștine 155-159, 353-355. *Vezi* și Apologetica; Islam; Iudaism; Mișuni; Mîntuire, definită ca universală
 Renaștere, creștere religioasă 207, 255
 Revelația 120-162, 189. *Vezi* și Autoritate; Rațiune; Scriptură; Tradiție
 - ca fiind continuată 353; ~ și inspirație 274; ca privată și imediată 208-210, 276; ca progresivă 301; surse ale ~ 291, 349

Ritschl, Benjamin Albrecht, m. 1889, profesor protestant la Göttingen 249-250, 255, 337, 341
 Rohr, Johann Friedrich, m. 1848, reprezentant al raționalismului 266
 Roma 280, 292, 314, 319. *Vezi* și Petru; Papă

S

Sabellie, cca 217, eretic din Roma, ~ și Sabellianism 233
 Schaff, Philip, m. 1893, istoric bisericesc germano-american 54, 65, 82, 161, 239, 300, 302-308, 311, 314-315, 321, 352
 Schismă 254, 332-333. *Vezi* și Biserică, definită ca una
 Schleiermacher, Friedrich, m. 1834, apologet și teolog protestant 213
 - despre: Biserică și individ 178-179; creație 239; forme ale doctrinei 212; Biserica răsăriteană 287; istorie 264; evlavie 296; Treime 235, 324
 Sclavie 336-337, 339
 Scolastică 221, 264, 329, 331-332
 Scriptură. *Vezi* și Autoritate; Biserică; Crezuri și mărturisiri; Tradiție; Revelație, surse ale ~; Cuvîntul lui Dumnezeu
 - alegorie și tipologie 121, 268, 290; autoritate a ~ 117, 231-232, 243-244, 283, 291; canon al ~ 118, 264, 289-290, 310; hermeneutica ~ 121, 138, 157, 165, 172, 181, 212, 264, 272, 274, 276-277; elementul uman în ~ 181, 276-278, 350; ineranța ~ 120, 241-242, 274, 284; inspirația ~ 120, 137-138, 173, 243, 307-308, 350; ~ ca Vechi Testament 122, 124, 135-136, 318; limbile originare ale ~, și studiul filologic 136, 183-184, 212, 231, 269, 272, 277, 329; textul ~ 138, 231, 277; locul în interiorul ~ 274-275; traducerea ~ 277, 329
 Semler, Johann Salomo, m. 1791, teolog istoric protestant 123
 Siguranță, și îndoială 54, 184-185, 217
 Simțiri, religioase și sentimente 90, 148, 164-173, 188, 264, 276. *Vezi* și Experiență; Religie interioară
 Slujire 62, 95, 101-104, 133, 177, 310, 327. *Vezi* și Episcopi; Biserică; Cinuri, ordine, hirotonie; Taine

Sobornost 313
 Societate 316, 326-327, 336-347
 Socinianism 230, 235, 248
 Socrate, m. 399 î.H., filozof atenian 150, 155
 Söderblom, Nathan, m. 1931, istoric al religiilor și arhiepiscop de Uppsala 327, 353
 Soloviev, Vladimir Sergeevici, m. 1900, teolog ortodox rus 54, 315
 Spener, Philipp Jakob, m. 1705, conducător pietist 67, 102, 106, 139, 152, 185, 190, 195, 202, 331
 Staroveriți, schismatici ruși 61, 82-83, 269
 Strauss, David Friedrich, m. 1874, critic biblic 246, 272
 Sturza, Aleksandr, m. 1854, teolog laic ortodox rus 197
 Superstiție 114, 125, 147, 219. *Vezi și* Ateism; Taină
 Swedenborg, Emanuel, m. 1772, teolog speculativ suedez 130, 209, 276

T

Taină [mister] 114-116, 122, 151, 164-165, 322, 354. *Vezi și* Taine
 Taine 94-97. *Vezi și* Biserica; denumirea tainelor
 - ~ și simțămintele religioase 172; ~ și Biserica 311, 321-323; Euharistia ca cheia ~ 322; ~ și harul obiectiv 177; instituirea ~ 96, 294; cheia către perioada medievală 307-308; numărul ~ 300
 Tennent, Gilbert, m. 1764, preot presbiterian în Pennsylvania colonială 168, 196, 198, 205
 Teologie mistică 187
 Teresa de Avila, m. 1582, mistică spaniolă 205
 Tertullian, m. cca 220, teolog din Africa de Nord 66, 128, 226, 232
 Tezele de la Düsseldorf, declarație confesională germană din 1933 316
 Tindal, Matthew, m. 1733, autor deist al *Creștinismul la fel de vechi ca și creația* 65, 159, 198, 200
 Toland, John, m. 1722, autor deist al *Creștinismul fără taine* 62, 75, 79, 113, 155, 238

Toma à Kempis, m. 1471, presupus autor al *Urmării lui Hristos* 195-196
 Toma de Aquino, m. 1274, teolog dominican, ~ și Tomism 59, 192, 329
 - ~ și Augustin 88, 92-93; ~ despre cele șase zile ale creației 121; ~ despre „crezurile noi” 301; ~ despre cunoașterea lui Dumnezeu 193; ~ despre minuni 270; ~ despre rațiune 266; ~ despre slujirea în duh și adevăr 178
 Tradiție 53, 56, 59, 283-294, 310. *Vezi și* Biserică; Crezuri și mărturisiri; Dezvoltarea doctrinei; Revelația; Scriptura
 - autoritatea 210; relația cu experiența 211; ~ și canonul biblic 118; ~ și istoria 132-136; ~ ca sursă a religiei naturale 223, 287; ~ și Noul Testament 286, 317, 351; ~ și tradiția orală 291; relația cu Scriptura 76-77, 290, 298, 329, 349; ~ și evanghelia socială 338; ca universală 223, 287
Tratate potrivite cu vremurile, 1833-1841, lucrare de referință a Mișcării de la Oxford 300
 Treime 229-236. *Vezi și* Hristos; Economie; *Filioque*; Dumnezeu; Duhul Sfânt
 - Barth despre ~ 324; ~ și critica biblică 231, 278; ~ ca exemplu de dezvoltare a doctrinei 302; ~ ca perioadă a istoriografiei 307-308; ~ și chipul lui Dumnezeu 240; Milton despre ~ 75-76; ~ ca taină 116; Newman despre ~ 227; Origen despre ~ 161; ~ și rugăciunea 180; Reforma despre ~ 235; evanghelia socială despre ~ 339; Schleiermacher despre ~ 235; Zinzendorf despre ~ 169-171
 Trident, Conciliul de la ~, din 1545-1563 80, 89, 299, 348
 - despre: canonul Scripturii 118, 310; siguranța mântuirii 184; moartea lui Hristos 160; Euharistia 99; icoane 168; indulgențe și pocăință 122-123; inspirație 277; hirotonie 102; predicare 117, 332; instituirea tainelor 96; sursele revelației 290, 349; Vulgata 277, 329
 Troeltsch, Ernst, m. 1923, filozof și teolog german 316, 320

U

- Ucenici ai lui Hristos. *Vezi* Campbell, Alexander
Unitarianism 230. *Vezi* și Socianism

V

- Vasile, m. 379, episcop al Cezareei 83, 104, 119, 134, 238, 291, 296
Vederea lui Dumnezeu 71, 149
Viață și Lucrare 327
Vinențiu de Lerin, m. înainte de 450, călugăr și teolog, ~ și „Canonul vinențian” 127-128, 147-148, 282, 289, 294, 302
Viziuni, particulare 208-210
Von Hügel, Friedrich, m. 1925, teolog laic romano-catolic 219, 317

W

- Weiss, Johannes, m. 1914, biblist german 260
Wesley, John, m. 1791, fondatorul meto-
dismului 156, 168
– despre: individ 175; lege și evanghe-
lie 198; desăvârșire 190-191; Predica
de pe Munte 197; tradiție și experiență
211; Treime 171
Wilberforce, William, m. 1833, conducă-
tor evanghelist în Biserica Angliei 213,
219, 241, 261, 336

Z

- Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von, m. 1760,
fondatorul moravienilor 116, 138, 153,
168-170, 190, 196, 202, 210

La Editura Polirom

au apărut:

- Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
I. Nașterea tradiției universale (100-600)
- Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
II. Spiritul creștinătății răsăritene (600-1700)
- Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
III. Evoluția teologiei medievale (600-1300)
- Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
IV. Reformarea Bisericii și a dogmei (1300-1700)
- Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
V. Doctrina creștină și cultura modernă (de la 1700)

www.polirom.ro

Redactor: Ioana Aneci
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Constantin Mihăescu

Bun de tipar: decembrie 2007. Apărut: 2008
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232)21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail : office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: office@luminatipo.com
